Ph. sp.
364 m.

Hinrichs

<36611668720010
<36611668720010
Bayer. Staatsbibliothek

R.

Die

Religion

im

inneren Verhältniſſe zur Wiſſenſchaft.

Nebſt Darſtellung und Beurtheilung der von Jacobi, Kant, Fichte und Schelling gemachten Verſuche, dieſelbe wiſſenſchaftlich zu erfaſſen, und nach ihrem Hauptinhalte zu entwickeln.

Von

Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs,

Doctor der Philoſophie und Privatdocent an der Univerſität zu Heidelberg.

Mit einem Vorworte

von

Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

Doctor und Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität zu Berlin.

Heidelberg, 1822.

Neue akademiſche Buchhandlung von Karl Groos.

Das leichteſte iſt, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurtheilen, ſchwerer es zu faſſen, das ſchwerſte, was beides vereinigt, ſeine Darſtellung hervorzubringen.

Vorr. zur Phänom. des Geiſtes.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Seiner Königlichen Hoheit

Ludwig

Großherzog zu Baden, Herzog zu Zähringen, Landgraf zu Nellenburg, Graf zu Salem, Petershauſen und Hanau ꝛc. ꝛc.,

ſeinem gnädigſten Fürſten und Herrn

ehrfurchtsvoll

und

unterthänigſt

gewidmet

vom

Verfaſſer.

Inhaltsanzeige.

Seite

Vorwort von Hegel.

Einleitung vom Verfaſſer . . . . 1 — 8

I. Das ſich zur menſchlichen Natur unmittelbar entäuſſernde göttliche Weſen, und die Manifeſtation ſeiner als Religion des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens . . . . 9 — 59

1. Das Gefühl und die Religion als gefühlte Wahrheit . . . . 11 — 29

A. Das Gefühl . . . . 13 — 21

a. Das Fühlen . . . . . . 14 — 18

b. Das Sich-Fühlen . . . . . 18 — 19

c. Das höchſte Gefühl . . . . 19 — 21

B. Die Religion des Gefühls . . . . 21 — 26

a. Das wirkliche Gefühl. . . . 22 — 24

b. Das rührende Gefühl. . . . 24 — 25

c. Das wehmüthige Gefühl . . . 25 — 26

C. Das Anſchauen . . . . . 26 — 29

a. Das anſchauende Ich . . . . 27 — 28

b. Die angeſchaute Wahrheit. . . 28

c. Die geglaubte Wahrheit . . . 28 — 29

2. Der Glaube und die Religion des Glaubens als ſinnliche und damit geglaubte Wahrheit 29 — 48

A. Der Glaube . . . . . . 30 — 33

	Seite
a. Das Glauben	30 — 31
b. Der Volks=Glaube	31 — 33
c. Der Glaube der Welt oder der wahre Glaube	33
B. Die Religion des Glaubens . . .	33 — 39
a Die Wahrheit als gemeine Wirklichkeit	34 — 36
b. Die Wahrheit als das Jenſeits und das Dieſſeits	36 — 37
c. Die formell mit ſich identiſche Wahrheit	37 — 39
C. Der unbegreiffliche Glaube . . .	39 — 48
a. Das Unbegreiffliche	40 — 43
b. Das mögliche Wiſſen	43 — 45
c. Das wirkliche Wiſſen	45 — 48
3. De Gedanke und die Religion des Gedankens als gedachte Wahrheit	48 — 59
A. Der Gedanke	50 — 55
a. Der Gedanke als das Setzen . .	50 — 51
b. Der Gedanke als das Iſt . . .	51 — 52
c. Der Gedanke an und für ſich als die concret mit ſich identiſche Wahrheit .	52 — 55
B. Die Religion des Gedankens . . .	55 — 59
a. Der reale Gedanke	56 — 57
b. Der religiöſe Gedanke . . .	57 — 58
c. Der wiſſenſchaftliche Gedanke . .	58 — 59
II. Der ſich zum göttlichen Weſen unmittelbar entäuſſernde menſchliche Geiſt, und die Manifeſtation deſſelben als Wiſſenſchaft des Gefühls, des Glaubens uud des Gedankens	59 — 101
1. Die Wiſſenſchaft des Gefühls . . .	61 — 77
A. Das reflectirende Fühlen	61 — 63
B. Das gefühlte Wiſſen	63 — 65
C. Das Wiſſen des Gefühls	65 — 77
2. Die Wiſſenſchaft des Glaubens . . .	77 — 86
A. Das weſenhafte Wiſſen	78 — 80
B. Das erſcheinende Wiſſen	80 — 81
C. Das Wiſſen des Glaubens . . .	81 — 86
3. Die Wiſſenſchaft des Gedankens . . .	86 — 101
A. Das inhaltsloſe Wiſſen	87 — 90

Seite
B. Das inhaltsvolle Wiſſen . . . . . 90 — 95
C. Das Wiſſen des Gedankens . . . 95 — 101
III. Das mit ſich und dem menſchlichen Geiſt entzweite göttliche Weſen und die Manifeſtation dieſer Entzweiung als Religion und Wiſſenſchaft . 101 — 199
1. Die Religion . . . . 102 — 146
A. Die ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft und die Religion innerhalb der Grenzen derſelben 103 — 124
a. Die ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft . 104 — 117
α. Naturnothwendigkeit und ſelbſtbewußte Freiheit. . . . . . 108 — 113
β. Sinnlichkeit und Vernunft . . 113 — 115
γ. Seligkeit und Unſeligkeit . . 115 — 117
b. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft . . . . 117 — 124
α. Die moraliſch vollkommene Menſchheit und der höchſt moraliſche Menſch 118 — 120
β. Glückſeligkeit und Unſterblichkeit . 120 — 122
γ. Das unſelige Selbſtbewußtſeyn und das ſelige Weſen . . . . . 122 — 124
B. Das ſelige Wiſſen und die Religion der Liebe oder des ſeligen Lebens . . . 124 — 135
a. Das ſelige Wiſſen . . . . . 124 — 130
α. Das Selbſtſchauen . . . . . 125 — 127
β. Das Selbſtwollen . . . . 127 — 129
γ. Die Selbſtſucht . . . . 129 — 130
b. Die Religion der Liebe oder des ſeligen Lebens . . . . . . 130 — 135
α. Die Welt der Wahrheit und des Scheins. . . . . . . 131 — 132
β. Das ſelige Leben und das Scheinleben . . . . . . 132 — 134
γ. Die abſolute Liebe . . . 134 — 135
C. Das intellectuelle Anſchauen und die Naturreligion und die Religion der Geſchichte 135 — 146
a. Das intellectuelle Anſchauen . . 136 — 141
b. Die Naturreligion und die Religion der Geſchichte. . . . . . 141 — 146

Seite

2. Die Wiſſenſchaft . . . . 146 — 199

A. Die Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens 147 — 171

a. Das endliche Erkennen . . . . . 152 — 162

b. Das überſinnliche Erkennen . . . . 162 — 165

c. Das intuitive Erkennen . . . . . 165 — 171

B. Die Wiſſenſchaft des Wiſſens . . . 171 — 186

a. Das Wiſſen . . . . 172 — 175

b. Das Nichtwiſſen . . . . . . 175 — 178

c. Das religiöſe Wiſſen . . . . 178 — 186

C. Die Wiſſenſchaft des abſoluten Erkennens 186 — 199

a. Das unendliche Erkennen . . . 186 — 191

b. Das erſcheinende Erkennen . . . 191 — 194

c. Das ſpekulative Erkennen . . . 194 — 199

IV. Die Verſöhnung des göttlichen Weſens mit ſich und dem menſchlichen Geiſt und die Manifeſtation ſeiner als des Geiſtes in der Religion des Geiſtes und in der mit derſelben identiſchen Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens . . . . 199 — 226

1. Das abſolute Wiſſen und die Religion des Geiſtes . . . . 200 — 217

2. Die mit dem Inhalt der Religion des Geiſtes identiſche Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens . 217 — 226

V. Das mit dem göttlichen Geiſt identiſche abſolute Leben des menſchlichen Geiſtes und die Manifeſtation deſſelben als die Religion des Geiſtes in ihrer Abſolutheit oder als die abſolute Religion . . 126 — 263

1. Der ſich entäuſſernde abſolute Geiſt . . . 229 — 246

2. Der entäuſſerte abſolute Geiſt . . . 246 — 256

3. Der aus ſeiner Entäuſſerung in ſich gegangene abſolute Geiſt . . . . . . 256 — 263

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Der Gegenſatz von Glauben und Vernunft, der das Intereſſe von Jahrhunderten beſchäftigt hat, und nicht blos das Intereſſe der Schule, ſondern der Welt, — kann in unſerer Zeit von ſeiner Wichtigkeit verloren zu haben, ja beinahe verſchwunden zu ſeyn ſcheinen. Wenn dem in der That ſo wäre, ſo würde vielleicht unſerer Zeit hierüber nur Glück zu wünſchen ſeyn. Denn jener Gegenſatz iſt von dieſer Natur, daß der menſchliche Geiſt ſich von keiner der beiden Seiten deſſelben wegwenden kann; jede beweiſt ſich vielmehr in ſeinem innerſten Selbſtbewußtſeyn zu wurzeln, ſo daß, wenn ſie im Widerſtreite begriffen ſind, der Halt des Geiſtes erſchüttert und die unſeligſte Entzweiung ſein Zuſtand iſt. Wenn aber der Widerſtreit des Glaubens und der Vernunft verſchwunden und in eine Ausſöhnung übergegangen iſt, ſo würde es weſentlich von der Natur dieſer Ausſöhnung ſelbſt abhängen, in wie fern zu ihr Glück zu wünſchen wäre.

Denn es giebt auch einen Frieden der Gleichgültigkeit gegen die Tiefen des Geiſtes, einen Frieden des Leichtſinns, der Kahlheit; in einem ſolchen Frieden kann das Widerwärtige beſeitigt ſcheinen, indem es nur auf die Seite geſtellt iſt. Dasjenige aber, was nur überſehen oder verachtet wird, iſt darum nicht überwunden. Im Gegentheil, wenn nicht in der Ausſöhnung die tiefſten wahrhaften Bedürfniſſe befriedigt, wenn das Heiligthum des Geiſtes ſein Recht nicht erlangt hätte, ſo wäre die Entzweiung an ſich geblieben, und die Feindſchaft eiterte ſich deſto tiefer im Innern fort; der Schade würde nur, mit ſich ſelbſt unbekannt und unerkannt, deſto gefährlicher ſeyn.

Ein unbefriedigender Friede kann zu Stande gekommen ſeyn, wenn der Glaube inhaltslos geworden, und von ihm nichts als die leere Schale der ſubjectiven Ueberzeugung übrig geblieben iſt, — und andererſeits die Vernunft auf die Erkenntniß von Wahrheit Verzicht gethan hat, und dem Geiſte nur ein Ergehen theils in Erſcheinungen theils in Gefühlen übrig gelaſſen iſt. Wie ſollte da noch großer Zwieſpalt zwiſchen Glauben und Vernunft ſtatt finden können, wenn in beiden kein objectiver Inhalt mehr, ſomit kein Gegenſtand eines Streites vorhanden iſt?

Unter Glauben verſtehe ich nemlich nicht weder das blos ſubjective Ueberzeugtſeyn, welches ſich auf die Form der Gewißheit beſchränkt, und es noch unbeſtimmt läßt, ob und welchen Inhalt dieſes Ueberzeugtſeyn habe — noch auf der andern Seite nur das Credo, das Glaubensbekenntniß der Kirche, welches in Wort und Schrift verfaßt iſt, und in den Mund, in Vorſtellung und Gedächtniß aufgenommen ſeyn kann, ohne das Innere durchdrungen, ohne mit der Gewißheit, die der Menſch von ſich hat, mit dem Selbſtbewußtſeyn des Menſchen ſich identificirt zu haben. Zum Glauben rechne ich, nach dem wahrhaften alten Sinn deſſelben, das eine Moment eben ſo ſehr, als das andere, und ſetze ihn darein, daß beide in ununterſchiedener Einheit vereint ſind. Die Gemeinde (Kirche) iſt in glücklichem Zuſtande, wenn der Gegenſatz in ihr ſich rein auf den angegebenen formellen Unterſchied beſchränkt, und weder der Geiſt der Menſchen aus ſich einen eigenthümlichen Inhalt dem Inhalte der Kirche entgegen ſetzt, noch die kirchliche Wahrheit zu einem äuſſerlichen Inhalt übergegangen iſt, welcher den heiligen Geiſt gleichgültig gegen ſich läßt. Die Thätigkeit der Kirche innerhalb ihrer ſelbſt wird vornemlich in der Erziehung des Menſchen beſtehen, in dem Geſchäfte, daß die Wahrheit, welche zunächſt nur der Vorſtellung und dem Gedächtniß gegeben

werden kann, zu einem Innerlichen gedeihe, das Gemüth davon eingenommen und durchdrungen, und das Selbſtbewußtſeyn ſich und ſeinen weſentlichen Beſtand nur in jener Wahrheit finde. Daß dieſe beiden Seiten weder unmittelbar noch fortdauernd und feſt in allen Beſtimmungen miteinander vereinigt ſind, ſondern eine Trennung der unmittelbaren Gewißheit ſeiner ſelbſt von dem wahrhaften Inhalte vorhanden iſt, gehört in die Erſcheinung jener fortdauernden Erziehung; die Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt zunächſt das natürliche Gefühl und der natürliche Wille, und das demſelben entſprechende Meynen und eitle Vorſtellen; — der wahrhafte Inhalt aber kommt zunächſt äuſſerlich in Wort und Buchſtaben an den Geiſt — und die religiöſe Erziehung bewirkt beides in Einem, daß die Gefühle, die der Menſch nur unmittelbar von Natur hat, ihre Kraft verlieren, und das, was Buchſtaben war, zum eigenen lebendigen Geiſte werde.

Dieſe Verwandlung und Vereinigung des zunächſt äuſſerlichen Stoffes findet zwar ſogleich einen Feind vor, mit dem ſie es zu thun hat; ſie hat einen unmittelbaren Widerſacher an dem Naturgeiſte, und muß ſolchen zur Vorausſetzung haben, eben weil es der freie Geiſt, nicht ein Naturleben iſt, was erzeugt werden ſoll, weil der freie Geiſt nur als ein Wiedergeborner iſt. Dieſer natürliche Feind aber iſt durch die göttliche Idee urſprünglich überwunden und der freie Geiſt erlöſt. Der Kampf mit dem Naturgeiſte iſt darum nur die Erſcheinung im endlichen Individuum. Aber es kommt aus dem Individuum noch ein anderer Feind hervor — ein Feind, der nicht in der bloſſen Natürlichkeit des Menſchen den Ort ſeines Ausgangs, ſondern ihn vielmehr in dem überſinnlichen Weſen deſſelben, im Denken hat — dem Urſtande des Innern ſelbſt, dem Merkzeichen des göttlichen Urſprungs des Menſchen, demjenigen, wodurch er ſich vom Thiere unterſchei-

det und was allein, wie es die Wurzel ſeiner Hoheit, ſo die ſeiner Erniedrigung iſt; denn das Thier iſt weder der Hoheit noch der Erniedrigung fähig. Wenn das Denken ſich eine ſolche Selbſtſtändigkeit nimmt, in der es dem Glauben gefährlich wird, ſo iſt ein höherer hartnäckigerer Kampf eingeleitet, als jener erſtere Kampf iſt, in welchem nur der natürliche Wille und das unbefangene, ſich noch nicht für ſich ſtellende Bewußtſeyn befaßt iſt. Dieſes Denken iſt dann dasjenige, was man menſchliches Denken, eigenen Verſtand, endliche Vernunft genannt, und mit Recht von dem Denken unterſcheidet, welches obwohl im Menſchen, doch göttlich iſt, von dem Verſtand, der nicht das Eigene, ſondern das Allgemeine ſucht, von der Vernunft, welche das Unendliche und Ewige nur als das allein Seyende weiß und betrachtet.

Es iſt jedoch nicht nothwendig, daß jenes endliche Denken ſogleich der Glaubenslehre entgegengeſetzt ſey. Zunächſt wird es vielmehr innerhalb derſelben, und vermeintlich zu Gunſten der Religion bemüht ſeyn, um ſie mit ſeinen Erfindungen, Neugierden und Scharfſinnigkeiten auszuſchmücken, zu unterſtützen und zu ehren. In ſolchem Bemühen geſchieht es, daß der Verſtand als Folgerungen oder Vorausſetzungen, Gründen und Zwecken, eine Menge von Beſtimmungen an die Glaubenslehren anknüpft, — Beſtimmungen, die von endlichem Gehalte ſind, denen aber leicht eine gleiche Würde, Wichtigkeit und Gültigkeit mit der ewigen Wahrheit ſelbſt beigelegt wird, weil ſie in unmittelbarem Zuſammenhange mit dieſer erſcheinen. Indem ſie zugleich nur endlichen Gehalt haben, und daher ebenſoſehr der Gegenrede und Gegengründe fähig ſind, bedürfen ſie leicht um behauptet zu werden, äuſſerlicher Autorität, und werden ein Feld für menſchliche Leidenſchaften. Im Intereſſe der Endlichkeit erzeugt haben ſie nicht

das Zeugniß des heiligen Geiſtes für ſich, ſondern zu ihrem Beyſtande endliche Intereſſen.

Die abſolute Wahrheit ſelbſt aber tritt mit ihrer Erſcheinung in zeitliche Geſtaltung und in deren äuſſerliche Bedingungen, Zuſammenhänge, und Umſtände. — Dadurch iſt ſie von ſelbſt ſchon mit einer Mannichfaltigkeit von örtlichem, geſchichtlichem und anderem poſitivem Stoffe umgeben. Weil die Wahrheit iſt, muß ſie erſcheinen und erſchienen ſeyn; dieſe ihre Manifeſtation gehört zu ihrer ewigen Natur ſelbſt, welche untrennbar von ihr iſt, ſoſehr, daß dieſe Trennung ſie vernichten, nemlich ihren Inhalt zu einem leeren Abſtractum herabſetzen würde; von der ewigen Erſcheinung aber, die dem Weſen der Wahrheit inhärirt, muß die Seite des momentanen, örtlichen, äuſſerlichen Beyweſens wohl unterſchieden werden, um nicht das Endliche mit dem Unendlichen, das Gleichgültige mit dem Subſtantiellen zu verwechſeln. Dem Verſtande wird an dieſer Seite ein neuer Spielraum für ſeine Bemühungen und die Vermehrung des endlichen Stoffes aufgethan, und an dem Zuſammenhange dieſes Beyweſens findet er unmittelbare Veranlaſſung, die Einzelnheiten deſſelben zu der Würde des wahren Göttlichen, den Rahmen zur Würde des davon umſchloſſenen Kunſtwerkes zu erheben, um für die endlichen Geſchichten, Begebenheiten, Umſtände, Vorſtellungen, Gebote u. ſ. f. dieſelbe Ehrfurcht, denſelben Glauben zu fordern, als für das, was abſolutes Seyn, ewige Geſchichte, iſt.

An dieſen Seiten iſt es denn, wo die formelle Bedeutung des Glaubens hervorzutreten beginnt, — die Bedeutung, daß er ein Fürwahrhalten überhaupt ſey, das was für wahr gelten ſoll, mag ſeiner innern Natur nach beſchaffen ſeyn, wie es wolle. Es iſt dies daſſelbe Fürwahrhalten, welches in den alltäglichen Dingen des gemeinen Lebens, deſſen Zuſtänden, Verhältniſſen, Be-

gebenheiten, oder ſonſtigen natürlichen Exiſtenzen, Eigen=ſchaften und Beſchaffenheiten an ſeinem Orte iſt und gilt. Wenn die ſinnliche äuſſerliche Anſchauung, oder das in=nere unmittelbare Gefühl, die Zeugniſſe anderer und das Zutrauen zu ihnen u. ſ. f. die Kriterien ſind, aus wel=chen der Glaube für dergleichen Dinge hervorgeht, ſo kann wohl hiebei eine Ueberzeugung, als ein durch Gründe vermitteltes Fürwahrhalten, von dem Glauben als ſolchem unterſchieden werden. Aber dieſe Unterſcheidung iſt zu ge=ringfügig, um für ſolche Ueberzeugung einen Vorzug gegen den bloſſen Glauben zu behaupten; denn die ſogenannten Gründe ſind nichts anderes, als die bezeichneten Quellen deſſen, was hier Glauben heißt.

Von anderer Art aber iſt in Anſehung dieſes allge=meinen Fürwahrhaltens ein Unterſchied, der ſich auf den Stoff und insbeſondere den Gebrauch bezieht, der von dem Stoffe gemacht wird. Indem nemlich diejenigen end=lichen und äuſſerlichen Geſchichten und Umſtände, welche in dem Umfange des religiöſen Glaubens liegen, in einem Zuſammenhange mit der ewigen Geſchichte, welche die ob=jective Grundlage der Religion ausmacht, ſtehen, ſo ſchöpft die Frömmigkeit ihre mannichfaltigen Erregungen, Erbau=ungen und Belehrungen über die weltlichen Verhältniſſe, individuellen Schickſale und Lagen aus dieſem Stoffe, und findet ihre Vorſtellungen und den ganzen Umfang ihrer Bildung meiſtentheils oder ganz an jenen Kreis von Ge=ſchichten und Lehren, von welchem die ewige Wahrheit umgeben iſt, angeknüpft. Auf alle Fälle verdient ſolcher Kreis, in welchem, als einem Volksbuche, die Menſchen ihr Bewußtſeyn über alle weiteren Verhältniſſe ihres Ge=müths und Lebens überhaupt geſchöpft haben, ja welcher auch das Medium iſt, durch welches ſie ihre Wirklichkeit zu dem religiöſen Geſichtspunkt erheben, wenigſtens die größte Achtung und eine ehrfurchtsvolle Behandlung.

Ein Anderes iſt es nun, wenn ſolcher Kreis unbefangen blos von der frommen Geſinnung gebraucht und für dieſelbe benutzt wird, und wenn er vom Verſtande gefaßt und wie er von dieſem gefaßt und feſtgeſetzt iſt, anderem Verſtande ſo geboten wird, daß er dieſem als Regel und ein Feſtes für das Fürwahrhalten gelten, hiemit dieſer Verſtand nur dem Verſtande ſich unterwerfen ſoll, und, wenn dieſe Unterwerfung im Namen der göttlichen Wahrheit gefordert wird.

In der That thut ſolche Forderung das Gegentheil ihrer ſelbſt; indem es nicht der göttliche Geiſt des Glaubens iſt, ſondern der Verſtand, welcher die Unterwerfung des Verſtands unter ſich verlangt, ſo wird vielmehr der Verſtand unmittelbar dadurch berechtigt, das Hauptwort in den göttlichen Dingen zu haben. Gegen ſolchen Inhalt des Buchſtabens und der dürren Gelehrſamkeit der Orthodoxie hat der beſſere Sinn ein göttliches Recht. So geſchieht es denn, daß je breiter ſich dieſe endliche Weisheit über göttliche Dinge macht, je mehr ſie Gewicht auf das äuſſerliche Hiſtoriſche, und auf die Erfindung ihres eigenen Scharfſinns legt, ſie deſto mehr gegen die göttliche Wahrheit und gegen ſich ſelbſt gearbeitet hat. Sie hat das der göttlichen Wahrheit entgegengeſetzte Princip hervorgebracht und anerkannt, einen ganz andern Boden für das Erkennen aufgethan und bereitet, und auf dieſem wird die unendliche Energie, die das Princip des Erkennens zugleich in ſich beſitzt, und in der die tiefere Möglichkeit ſeiner einſtigen Verſöhnung mit dem wahren Glauben liegt, ſich gegen die Einzwängung in jenes endliche Verſtandesreich kehren, und deſſen Anſprüche, das Himmelreich ſeyn zu wollen, zerſtören.

Es iſt der beſſere Sinn, der empört über den Widerſpruch ſolcher Anmaſſung, Endlichkeiten und Aeuſſerlichkeiten als das Göttliche anerkennen und verehren zu laſſen,

ausgerüſtet mit der Waffe des endlichen Denkens, als Aufklärung einerſeits die Freiheit des Geiſtes, das Princip einer geiſtigen Religion, hergeſtellt und behauptet, andererſeits aber als nur abſtractes Denken keinen Unterſchied zu machen gewußt hat, zwiſchen Beſtimmungen eines nur endlichen Inhalts, und Beſtimmungen der Wahrheit ſelbſt. So hat dieſer abſtracte Verſtand ſich gegen alle Beſtimmtheit gekehrt, die Wahrheit durchaus alles Inhalts entleert, uud ſich nichts übrig behalten als einerſeits das reine Negative ſelbſt, das caput mortuum eines nur abſtracten Weſens und andererſeits endlichen Stoff, theils den, der ſeiner Natur nach endlich und äuſſerlich iſt, theils aber den, den es ſich aus dem göttlichen Inhalt verſchafft hat, als welchen ſelbſt es zu der Aeuſſerlichkeit von blos gemein hiſtoriſchen Begebenheiten, zu localen Meinungen und beſondern Zeitanſichten herabgeſetzt hat. — Unthätig kann aber das Denken überhaupt nicht ſeyn. Aus und in jenem Gotte iſt nichts zu holen, noch zu erholen, denn er iſt bereits in ſich ganz hohl gemacht. Er iſt das Unerkennbare, denn das Erkennen hat es mit Inhalt, Beſtimmung, Bewegung zu thun, das Leere aber iſt inhaltslos, unbeſtimmt, ohne Leben und Handlung in ſich. Die Lehre der Wahrheit iſt ganz nur dies, Lehre von Gott zu ſeyn, und deſſen Natur und Geſchäffte geoffenbart zu haben. Der Verſtand aber, indem er allen dieſen Inhalt aufgelöſt hat, hat Gott wieder eingehüllt und ihn zu dem, was er früher zur Zeit der bloſſen Sehnſucht war, zu dem Unbekannten, herabgeſetzt. Der denkenden Thätigkeit bleibt daher kein Stoff, als der vorher angegebene endliche, nur mit dem Bewußtſeyn und der Beſtimmung, daß es nichts als zeitlicher und endlicher Stoff iſt; ſie iſt darauf beſchränkt, in ſolchem Stoffe ſich zu ergehen und die Befriedigung in der Eitelkeit zu finden, das Eitle vielfach zu geſtalten, zu wenden,

und eine große Maſſe deſſelben gelehrterweiſe vor ſich zu bringen.

Dem Geiſte aber, der es in dieſer Eitelkeit nicht aushält, iſt nur das Sehnen gelaſſen; denn das worin er ſich befriedigen wollte, iſt ein Jenſeits. Es iſt geſtaltlos, inhaltslos, beſtimmungslos; nur durch Geſtalt, Inhalt, Beſtimmung iſt etwas für den Geiſt, iſt es Vernunft, Wirklichkeit, Leben, iſt es an und für ſich. (Jene Abſtraction des Leeren), jener endliche Stoff aber iſt nur etwas Subjectives, und unfähig, den Gehalt für das leere Ewige abzugeben. Das Bedürfniß, das in dem Geiſte, der nach Religion wieder ſucht, liegt, hat darum näher die Beſtimmung, daß es einen Gehalt, der an und für ſich ſey, eine Wahrheit verlangt, die nicht dem Meynen und dem Eigendünkel des Verſtandes angehöre, ſondern welche objectiv ſey. Was nun dieſem Bedürfniſſe allein noch übrig iſt, um zu einer Befriedigung zu gelangen, iſt, in die Gefühle zurückgetrieben zu werden. Das Gefühl iſt noch die einzige Weiſe, in welcher die Religion vorhanden ſeyn kann; an den höhern Geſtalten ihrer Exiſtenz, an der Form des Vorſtellens und Fürwahrhaltens eines Inhalts, hat immer die Reflexion einen Antheil, und die Reflexion hat ſich bis zur Negation aller objectiven Beſtimmung getrieben.

Dies ſind kurz die Grundzüge des Ganges, den die formelle Reflexion in der Religion genommen hat. Das Syſtem von ſpitzfindigen, metaphyſiſchen, caſuiſtiſchen Unterſcheidungen und Beſtimmungen, in welches der Verſtand den gediegenen Inhalt der Religion zerſplitterte, und auf das er die gleiche Autorität, als die ewige Wahrheit hat, legte, iſt das erſte Uebel, das innerhalb der Religion ſelbſt beginnt. Das andere Uebel aber, ſo ſehr es zunächſt das Gegentheil zu ſeyn ſcheint, iſt ſchon in dieſem erſten Standpunkte gegründet, und nur eine weitere Entwicklung

deſſelben; es iſt das Uebel, daß das Denken als ſelbſtſtändig auftritt, und mit den formellen Waffen, welchen jene Maſſe von dürrer Gehaltloſigkeit ihren Urſprung, und die es ſelbſt jenem erſten Geſchäfte verdankt, ſich dagegen kehrt, und ſein letztes Princip, die reine Abſtraction ſelbſt, das beſtimmungsloſe höchſte Weſen, findet. Für die philoſophiſche Betrachtung hat es Intereſſe, eben dieſes der Reflexion ſelbſt unerwartete Umſchlagen in ein Feindſeliges gegen das, was ihr eigenes Werk iſt, zu bemerken, — ein Umſchlagen, welches ebenſo nur die eigene Beſtimmung der Reflexion ſelbſt iſt.

Nach dem Geſagten beſtimmt ſich das Uebel, in welches die Aufklärung die *Religion* uud die *Theologie* gebracht hat, als der Mangel an *gewußter Wahrheit*, *einem objectiven Inhalt*, *einer Glaubenslehre*. Eigentlich kann jedoch nur von der Religion geſprochen werden, daß ſie ſolchen Mangel leide, denn eine Theologie giebt es nicht mehr, wenn es keinen ſolchen Inhalt giebt. Dieſe iſt darauf reducirt, hiſtoriſche Gelehrſamkeit, und dann die dürftige Expoſition einiger ſubjectiven Gefühle zu ſeyn. Das angegebene Reſultat aber iſt es, was von der religiöſen Seite geſchehen iſt, zur Verſöhnung des Glaubens und der Vernunft. Es iſt jetzt noch zu erwähnen, daß *die Philoſophie* auch von ihrer Seite zu dieſer Ausgleichung, und zwar auf dieſelbe Weiſe die Hand geboten hat.

Denn der Mangel, in den die Philoſophie herabgefallen iſt, zeigt ſich gleichfalls als Mangel an *objectivem Inhalte*. Sie iſt die Wiſſenſchaft der denkenden Vernunft, wie der religiöſe Glauben das Bewußtſeyn und abſolute Fürwahrhalten der für die Vorſtellung gegebenen Vernunft, und dieſer Wiſſenſchaft iſt der Stoff ſo dünne geworden, als dem Glauben.

Die Philoſophie, von welcher der Standpunkt der

allgemeinen Bildung des Gedankens in neuerer Zeit zunächſt feſtgeſtellt worden, und welche ſich mit Recht die kritiſche genannt hat, hat nichts anderes gethan, als daß von ihr das Geſchäffte der Aufklärung, welches zunächſt auf concrete Vorſtellungen und Gegenſtände gerichtet war, auf ſeine einfache Formel reducirt worden iſt; dieſe Philoſophie hat keinen andern Inhalt und Reſultat, als aus jenem räſonnirenden Verſtande hervorgegangen iſt. Die kritiſche oder Kantiſche Philoſophie iſt zwar, ſo gut als die Aufklärung etwas dem Namen nach Antiquirtes, und man würde übel ankommen, wenn man denjenigen, welche ſich die Philoſophen unter den Schriftſtellern nennen, ferner den wiſſenſchaftlichen Schriftſtellern über Materien der Theologie, Religion, Moral, ſo auch, welche über politiſche Angelegenheiten, Geſetze und Staatsverfaſſungs-Sachen ſchreiben, heutiges Tags noch Schuld gäbe, was von Philoſophie daran zu ſeyn ſcheinen könnte, ſey Kantiſche Philoſophie; ſo wie man eben ſo übel ankommen würde, wenn man den räſonnirenden Theologen, und noch mehr denen, welche die Religion auf ſubjective Gefühle ſtellen, noch die Aufklärung zuſchreiben wollte. — Wer hat nicht die Kantiſche Philoſophie widerlegt, oder verbeſſert, und wird nicht etwa noch jetzt zum Ritter an ihr? Wer iſt nicht weiter fortgeſchritten? Betrachtet man aber die Thaten dieſer Schriftſtellerei, der philoſophiſchen, moraliſchen und der theologiſchen, welche letztere häufig gegen nichts ſo ſtark, als dagegen, etwas Philoſophiſches ſeyn zu wollen, proteſtirt, ſo erkennt man ſogleich nur dieſelben Grundſätze und die Reſultate, welche aber hier bereits als Vorausſetzungen und anerkannte Wahrheiten erſcheinen. An ihren Früchten ſollt ihr ſie erkennen. Der Umſtand, ſich ganz nur auf der Heerſtraſſe der Zeitvorſtellungen und Vorurtheile zu befinden, hindert den Eigendünkel nicht, zu mey-

nen, daß ſeine aus dem allgemeinen Strome aufgeſchöpften Trivialitäten, ganz originelle Anſichten und neue Entdeckungen auf dem Gebiete des Geiſtes und der Wiſſenſchaft ſeyen.

Das, was an und für ſich iſt, und was endlich und zeitlich iſt, — dies ſind die zwei Grundbeſtimmungen, die bei einer Lehre von der Wahrheit vorkommen müſſen, und von welchem Gehalt eine ſolche Lehre ſey, da kommt es darauf an, wie dieſe zwei Seiten gefaßt und feſtgeſtellt ſind, und welche Stellung dem Geiſte zu ihnen angewieſen iſt. Betrachten wir hiernach die Wahrheiten der Zeitphiloſophie, — Wahrheiten, die ſoſehr für anerkannt gelten, daß kein Wort mehr über ſie zu verlieren ſey.

Die Eine der abſoluten Vorausſetzungen in der Bildung unſerer Zeit iſt, daß der Menſch *nichts* von der *Wahrheit wiſſe*. Der aufklärende Verſtand iſt nicht ſowohl zum Bewußtſeyn und zum Ausſprechen dieſes ſeines Reſultates gekommen, als daß er es herbeigeführt hat. Er iſt, wie erwähnt worden, davon ausgegangen, das Denken von jenen Feſſeln des anderen Verſtandes, der auf dem Boden der göttlichen Lehre ſelbſt ſeine Endlichkeiten gepflanzt, und für dies ſein wucherndes Unkraut, die abſolute göttliche Autorität gebrauchen wollte, zu befreyen, und die Freiheit herzuſtellen, welche von der Religion der Wahrheit errungen und zu ihrer Heimath gemacht worden. So hat er zunächſt den Irrthum und Aberglauben anzugreifen den Willen gehabt, und was ihm wahrhaft gelungen iſt zu zerſtören, iſt freilich nicht die Religion geweſen, ſondern jener phariſäiſche Verſtand, der über die Dinge einer andern Welt auf Weiſe dieſer Welt klug geweſen und ſeine Klugheiten auch Religionslehre nennen zu können gemeint hat. Er hat den Irrthum entfernen wollen, nur um *der Wahrheit* Raum zu machen; er hat ewige Wahrheiten geſucht und anerkannt, und die Würde

des Menſchen noch darein geſetzt, daß für ihn, und für ihn nur, nicht für das Thier, ſolche Wahrheiten ſind. In dieſer Anſicht ſollen dieſe Wahrheiten das Feſte und Objective gegen die ſubjective Meinung und die Triebe des Gefühls ſeyn, und das Meynen und die Gefühle weſentlich der Einſicht der Vernunft gemäß und unterworfen und durch ſie geleitet ſeyn, um eine Berechtigung zu haben.

Die conſequente und ſelbſtſtändige Entwicklung des Princips des Verſtandes aber führt dahin, alle Beſtimmung und damit allen Inhalt nur als eine Endlichkeit zu faſſen, und ſo die Geſtaltung und Beſtimmung des Göttlichen zu vernichten. Durch dieſe Ausbildung iſt die objective Wahrheit, die das Ziel ſeyn ſollte, mehr bewußtlos zu der Dünne und Dürre herabgebracht worden, welche nun von der Kantiſchen Philoſophie nur zum Bewußtſeyn gebracht und als die Beſtimmung des Ziels der Vernunft ausgeſprochen zu werden nöthig hatte. Demnach iſt von dieſer die Identität des Verſtandes als das höchſte Princip als das letzte Reſultat wie für das Erkennen ſelbſt, ſo für ſeinen Gegenſtand, angegeben worden, — das Leere der atomiſtiſchen Philoſophie, Gott beſtimmungslos, ohne alle Prädicate und Eigenſchaften, in das Jenſeits des Wiſſens hinaufgeſetzt, oder vielmehr zur Inhaltsloſigkeit herabgeſetzt. Dieſe Philoſophie hat dieſem Verſtande das richtige Bewußtſeyn über ſich gegeben, daß er unfähig ſey, Wahrheit zu erkennen; aber indem ſie den Geiſt nur als dieſen Verſtand auffaßte, hat ſie es zum allgemeinen Satze gebracht, daß der Menſch von Gott, — und als ob es auſſer Gott überhaupt abſolute Gegenſtände und eine Wahrheit geben könnte — überhaupt von dem, was an ſich iſt, nichts wiſſen könne. Wenn die Religion die Ehre und das Heil des Menſchen darein ſetzt, Gott zu erkennen, und ihre Wohlthat darein, ihm dieſe Erkenntniß mitgetheilt und das unbekannte Weſen deſſelben enthüllt

zu haben, ſo iſt in dieſer Philoſophie im ungeheuerſten Gegenſatze gegen die Religion, der Geiſt zu der Beſcheidenheit des Viehs, als zu ſeiner höchſten Beſtimmung, verkommen, nur daß er unſeliger Weiſe den Vorzug beſitze, noch das Bewußtſeyn über dieſe ſeine Unwiſſenheit zu haben; wogegen das Vieh in der That die viel reinere, wahrhafte, nemlich die ganz unbefangene Beſcheidenheit der Unwiſſenheit beſitzt. Dies Reſultat darf man nun wohl dafür anſehen, daß es mit weniger Ausnahme allgemeines Vorurtheil unſerer Bildung geworden iſt. Es hilft nichts, die Kantiſche Philoſophie widerlegt zu haben, oder ſie zu verachten; die Fortſchritte und Einbildungen von Fortſchritten über ſie hinaus, mögen ſich ſonſt auf ihre Weiſe viel zu thun gemacht haben; ſie ſind nur dieſelbe Weltweisheit, wie jene, denn ſie leugnen dem Geiſte die Fähigkeit und die Beſtimmung zur objectiven Wahrheit.

Das andere hiemit unmittelbar zuſammenhängende Princip dieſer Weisheit iſt, daß der Geiſt, indem er freilich erkennend, aber die Wahrheit ihm verſagt iſt, es nur mit Erſcheinungen, mit Endlichkeiten zu thun haben kann. Die Kirche und die Frömmigkeit haben häufig die weltlichen Wiſſenſchaften für verdächtig und gefährlich, ja oft für feindſelig gegen ſie gehalten, und ſie dafür angeſehen, daß ſie zum Atheismus führen. Ein berühmter Aſtronom ſoll geſagt haben, er habe den ganzen Himmel durchſucht, und keinen Gott darin finden können. In der That geht die weltliche Wiſſenſchaft auf Erkennen des Endlichen; indem ſie in das Innere deſſelben hineinzuſteigen ſich bemüht, ſind Urſachen und Gründe das Letzte, bei welchem ſie ſich beruhigt. Aber dieſe Urſachen und Gründe ſind weſentlich ein dem zu Erklärenden Analoges, und darum ſind es gleichfalls nur endliche Kräfte, welche in ihren Bereich fallen. Wenn nun gleich dieſe Wiſſenſchaften ihre Erkenntniſſe nicht zur Region des Ewigen, — welches nicht

nur ein Ueberſinnliches iſt, denn auch jene Urſachen und Kräfte, das Innere, welches vom reflectirenden Verſtande erzeugt und auf ſeine Weiſe erkannt wird, ſind nicht ein Sinnliches — hinüber führen, indem ſie nicht das Geſchäft dieſer Vermittlung haben, ſo iſt doch die Wiſſenſchaft des Endlichen durch nichts abgehalten, eine göttliche Sphäre zuzugeben. Gegen eine ſolche höhere Sphäre liegt es für ſich ganz nahe, dasjenige, was nur durch die Sinne und die verſtändige Reflexion in das Bewußtſeyn kommt, für einen Inhalt anzuerkennen, der nichts an und für ſich, der nur Erſcheinung iſt. Aber wenn auf die Erkenntniß der Wahrheit überhaupt Verzicht geleiſtet iſt, dann hat das Erkennen nur Einen Boden, den Boden der Erſcheinung. Auf dieſem Standpunkte kann es auch in den Bemühungen der Erkenntniß mit einer von ihr ſonſt als göttlich anerkannten Lehre nicht um die Lehre ſelbſt, ſondern allein um die äuſſerliche Umgebung derſelben zu thun ſeyn. Die Lehre für ſich bleibt auſſer dem Intereſſe der geiſtigen Thätigkeit und es kann nicht eine Einſicht, ein Glaube und Ueberzeugung von derſelben geſucht werden, denn ihr Inhalt iſt als das Unerreichbare angenommen. So muß die Beſchäftigung der Intelligenz mit den Lehren der Religion ſich auf ihre erſcheinenden Seiten beſchränken, ſich auf die äuſſerlichen Umſtände werfen, und das Intereſſe einem Hiſtoriſchen werden, einem ſolchen, wo der Geiſt es mit Vergangenheiten, einem von ſich Abgelegenen zu thun hat, nicht ſelbſt darin präſent iſt. Was die ernſthafte Bemühung der Gelehrſamkeit, des Fleißes, des Scharfſinns u. ſ. f. herausbringt, wird gleichfalls Wahrheit genannt, und ein Meer ſolcher Wahrheiten zu Tage gefördert und fortgepflanzt; aber dieß ſind nicht Wahrheiten der Art, wie ſie der ernſte Geiſt der Religion für ſeine Befriedigung fordert.

Wenn nun das, was diſſeits iſt, und Gegen-

wart für den Geiſt hat, dieſes breite Reich des Eiteln und Erſcheinenden iſt, das aber, was an und für ſich iſt, dem Geiſte entrückt, und ein leeres Jenſeits für ihn iſt, wo kann er noch einen Ort finden, in welchem ihm das Subſtantielle begegnete, das Ewige an ihn käme, und er zur Einigkeit damit, zur Gewißheit und dem Genuſſe derſelben gelangen könnte? Es iſt nur die Region des Gefühls, wohin ſich der Trieb zur Wahrheit flüchten kann. Das Bewußtſeyn kann das Gehaltvolle, vor der Reflexion nicht Wankende nur noch in der eingehüllten Weiſe der Empfindung ertragen. Dieſe Form ermangelt der Gegenſtändlichkeit und der Beſtimmtheit, die das Wiſſen und der ſeiner bewußte Glauben erfordert, die aber der Verſtand zu nichte zu machen gewußt, vor welcher ſich eben wegen dieſer Gefahr die Religioſität nur fürchtet und deswegen in dieſe Einhüllung zurückzieht, welche dem Denken keine Seite zum dialectiſchen Angriff darzubieten ſcheint. In ſolcher Religioſität, wenn ſie aus ächtem Bedürfniſſe hervorgeht, wird die Seele den verlangten Frieden finden können, indem ſie in der Intenſität und Innerlichkeit das zu ergänzen beſtrebt iſt, was ihr an Inhalt und Extenſion des Glaubens abgeht. Es kann aber noch als das dritte allgemeine Vorurtheil angeführt werden, daß das Gefühl die wahrhafte und ſogar einzige Form ſey, in welcher die Religioſität ihre Aechtheit bewahre.

Unbefangen iſt zunächſt dieſe Religioſität nicht mehr. Der Geiſt fordert überhaupt, weil er Geiſt iſt, daß was in dem Gefühle iſt, für ihn auch in der Vorſtellung vorhanden ſey, der Empfindung ein Empfundenes entſpreche, und die Lebendigkeit der Empfindung nicht eine bewegungsloſe Concentration bleibe, ſondern zugleich eine Beſchäftigung mit objectiven Wahrheiten und dann, was in einem Cultus geſchieht, eine Ausbreitung zu Handlungen ſey, welche die Gemeinſamkeit der Geiſter in der Religion, ſo-

wohl beurkunden, als auch, wie die Beſchäftigung mit den Wahrheiten, die religiöſe Empfindung nähren und in der Wahrheit erhalten, und ihr den Genuß derſelben gewähren. Aber ſolche Ausdehnung zu einem Cultus wie zu einem Umfange von Glaubenslehren verträgt ſich nicht mehr mit der Form des Gefühls; vielmehr iſt die Religioſität in der hier betrachteten Geſtalt aus der Entwicklung und Objectivität zum Gefühle geflohen, und hat dieſes polemiſch für die ausſchließende oder überwiegende Form erklärt.

Hier iſt es denn, wo die Gefahr dieſes Standpunkts, und ſein Umſchlagen in das Gegentheil deſſen, was die Religioſität in ihm ſucht, den Anfang nimmt. Dies iſt eine Seite von größter Wichtigkeit, welche nur kurz noch zu berühren iſt, wobei ich mich, ohne in die Natur des Gefühls hier weiter eingehen zu können, nur auf das Allgemeinſte berufen muß. Es kann kein Zweifel dagegen Statt finden, daß das Gefühl ein Boden iſt, der für ſich unbeſtimmt zugleich das Mannichfaltigſte und Entgegengeſetzteſte in ſich ſchließt. Das Gefühl für ſich iſt die natürliche Subjectivität, ebenſowohl fähig gut zu ſeyn, als böſe, fromm zu ſeyn, als gottlos. Wenn nun vormals die ſogenannte Vernunft, was aber in der That der endliche Verſtand und deſſen Räſonnement war, zum Entſcheidenden ebenſowohl über das, was ich für wahr halten, als was mir Grundſatz für das Handeln ſeyn ſoll, gemacht iſt, und wenn es nun das Gefühl ſeyn ſoll, aus welchem die Entſcheidung, was ich ſey und was mir gelte, hervorgehen ſoll, ſo iſt auch noch der Schein von Objectivität verſchwunden, der wenigſtens im Princip des Verſtandes liegt; denn nach dieſem ſoll das, was mir gelten ſoll, doch auf einem allgemeingültigen Grunde, auf etwas, das an und für ſich ſey, beruhen. Noch beſtimmter aber gilt in aller Religion, wie in allem ſittlichen Zuſammenleben

der Menſchen, in der Familie wie im Staate, das an und für ſich ſeyende Göttliche, Ewige, Vernünftige, als ein objectives Geſetz, und dies Objective ſo als das Erſte, daß das Gefühl durch daſſelbe allein ſeine Haltung, allein ſeine wahrhafte Richtung bekomme. Die natürlichen Gefühle ſollen vielmehr durch die Lehren und die Uebung der Religion und durch die feſten Grundſätze der Sittlichkeit beſtimmt, berichtigt, gereinigt, und aus dieſen Grundlagen erſt in das Gefühl gebracht werden, was daſſelbe zu einem richtigen, religiöſen, moraliſchen Gefühle macht.

„Der natürliche Menſch vernimmt nichts vom Geiſte Gottes und kann es nicht erkennen, denn es muß geiſtlich gerichtet ſeyn.“ Der natürliche Menſch aber iſt der Menſch in ſeinen natürlichen Gefühlen, und dieſer iſt es, der nach der Lehre der Subjectivität zwar nichts erkennen, aber allein es ſeyn ſoll, der, wie er als natürlicher Menſch iſt, den Geiſt Gottes vernehme. Unter den Gefühlen des natürlichen Menſchen befindet ſich freilich auch ein Gefühl des Göttlichen, ein anderes aber iſt das natürliche Gefühl des Göttlichen, ein anderes der Geiſt Gottes. Und aber welche andere Gefühle finden ſich nicht noch in der Menſchen Herz? Selbſt daß jenes natürliche Gefühl ein Gefühl des Göttlichen ſey, liegt nicht im Gefühle als natürlichem; das Göttliche iſt nur im und für den Geiſt, und der Geiſt iſt dies, wie oben geſagt worden, nicht ein Naturleben, ſondern ein Wiedergeborner zu ſeyn. Soll das Gefühl die Grundbeſtimmung des Weſens des Menſchen ausmachen, ſo iſt er dem Thiere gleichgeſetzt, denn das Eigene des Thieres iſt es, das, was ſeine Beſtimmung iſt, in dem Gefühle zu haben, und dem Gefühle gemäß zu leben. Gründet ſich die Religion im Menſchen nur auf ein Gefühl, ſo hat ſolches richtig keine weitere Beſtimmung, als das Gefühl ſeiner

Abhängigkeit zu ſeyn, und ſo wäre der Hund der beſte Chriſt, denn er trägt dieſes am ſtärkſten in ſich, und lebt vornehmlich in dieſem Gefühle. Auch Erlöſungsgefühle hat der Hund, wenn ſeinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird. Der Geiſt hat aber in der Religion vielmehr ſeine Befreiung und das Gefühl ſeiner göttlichen Freiheit; nur der freie Geiſt hat Religion, und kann Religion haben; was gebunden wird in der Religion, iſt das natürliche Gefühl des Herzens, die beſondere Subjectivität; was in ihr frei wird, und eben damit wird, iſt der Geiſt. In den ſchlechteſten Religionen, und dies ſind ſolche, in welchen die Knechtſchaft und damit der Aberglaube am mächtigſten iſt, iſt für den Menſchen in der Erhebung zu Gott der Ort, wo er ſeine Freiheit, Unendlichkeit, Allgemeinheit, d. i. das Höhere, was nicht aus dem Gefühle als ſolchem, ſondern aus dem Geiſte ſtammt, fühlt, anſchaut, genießt.

Wenn man von religiöſen, ſittlichen u. ſ. f. Gefühlen ſpricht, ſo wird man freilich ſagen müſſen, daß dies ächte Gefühle ſeyen; und wenn dann, wie wir von da aus auf dieſen Standpunkt gekommen ſind, das Mißtrauen oder vielmehr die Verachtung und der Haß des Denkens, — die Miſologie, von welcher ſchon Plato ſpricht, hinzugekommen iſt, ſo liegt es nahe bei der Hand, in die Gefühle für ſich das Aechte und Göttliche zu ſetzen. Es wäre, beſonders zunächſt in Beziehung auf die chriſtliche Religion, freilich nicht nothwendig, für den Urſprung der Religion und Wahrheit nur eine Wahl zwiſchen Verſtand und Gefühl zu ſehen, und man muß das, was die chriſtliche Religion für ihre Quelle angiebt, die höhere göttliche Offenbarung, bereits beſeitigt haben, um auf jene Wahl beſchränkt zu ſeyn, und dann nach Verwerfung des Verſtandes, ferner des Gedankens überhaupt, eine chriſtliche Lehre auf Gefühle gründen zu wollen. — Indem aber überhaupt das

Gefühl der Siß und die Quelle des Wahrhaftigen ſeyn ſoll, ſo überſieht man dieſe weſentliche Natur des Gefühls, daß es für ſich eine bloße Form, für ſich unbeſtimmt iſt, und jeden Inhalt in ſich haben kann. Es iſt Nichts, was nicht gefühlt werden kann, und gefühlt wird. Gott, Wahrheit, Pflicht wird gefühlt, das Böſe, die Lüge, Unrecht ebenſoſehr; alle menſchlichen Zuſtände und Verhältniſſe werden gefühlt; alle Vorſtellungen des Verhältniſſes ſeiner ſelbſt zu geiſtigen und natürlichen Dingen werden Gefühle. Wer wollte es verſuchen, alle Gefühle, vom religiöſen Gefühle, Pflichtgefühle, Mitleiden an, u. ſ. f. zum Neide, Haß, Hochmuth, Eitelkeit, u. ſ. f. Freude, Schmerz, Traurigkeit, u. ſo fort zu nennen und aufzuzählen. Schon aus der Verſchiedenheit, noch mehr aber aus dem Gegenſatze und Widerſpruche der Gefühle, läßt auch für das gewöhnliche Denken, der richtige Schluß ſich machen, daß das Gefühl etwas nur Formelles iſt, und nicht ein Princip für eine wahrhafte Beſtimmung ſeyn kann. Ferner iſt eben ſo richtig zu ſchließen, daß, indem das Gefühl zum Princip gemacht wird, es nur darum zu thun iſt, dem Subjecte es zu überlaſſen, welche Gefühle es haben will; es iſt die abſolute Unbeſtimmtheit, welche es ſich als Maaßſtab und Berechtigung giebt, d. h. die Willkühr und das Belieben, zu ſeyn und zu thun, was ihm gefällt, und ſich zum Orakel deſſen zu machen, was gelten, was für Religion, Pflicht, Recht, Edel gelten ſoll.

Die Religion, wie Pflicht und Recht, wird und ſoll auch Sache des Gefühls werden, und in das Herz einkehren, wie auch die Freiheit überhaupt ſich zum Gefühle herabſenkt, und im Menſchen ein Gefühl der Freiheit wird. Allein ein ganz Anderes iſt, ob ſolcher Inhalt, wie Gott, Wahrheit, Freiheit aus dem Gefühle geſchöpft, ob dieſe Gegenſtände das Gefühl zu ihrer Be-

rechtigung haben ſollen, oder ob umgekehrt ſolcher objectiver Inhalt als an und für ſich gilt, in Herz und Gefühl erſt einkehrt, und die Gefühle erſt vielmehr wie ihren Inhalt, ſo ihre Beſtimmung, Berichtigung und Berechtigung von demſelben erhalten. Auf dieſen Unterſchied der Stellung kommt Alles an. Auf ihm beruht die Abſcheidung alter Redlichkeit und alten Glaubens, wahrhafter Religioſität und Sittlichkeit, welche Gott, Wahrheit und Pflicht zu dem Erſten macht, von der Verkehrtheit, dem Eigendünkel und der abſoluten Selbſtſucht, welche in unſerer Zeit aufgegangen, und den Eigenwillen, das eigne Meynen und Belieben zur Regel der Religioſität und des Rechten macht. Gehorſam, Zucht, Glaube im alten Sinne des Worts, Ehrfurcht vor Gott und der Wahrheit, ſind die Empfindungen, welche mit der erſteren Stellung zuſammenhängen und aus ihr hervorgehen, Eitelkeit, Eigendünkel, Seichtigkeit und Hochmuth, die Gefühle, welche aus der zweiten Stellung hervorgehen, oder es ſind vielmehr dieſe Gefühle des nur natürlichen Menſchen, aus welchen dieſe Stellung entſpringt.

Die bisherigen Bemerkungen wären geeignet, den Stoff für eine weitläufige Ausführung zu geben, welche ich einigen Seiten deſſelben theils anderwärts ſchon gemacht, theils aber iſt zu einer ſolchen hier der Ort nicht. Sie mögen nur Erinnerungen an die angeregten Geſichtspunkte ſeyn, um dasjenige näher zu bezeichnen, was das Uebel der Zeit und damit was ihr Bedürfniß ausmacht. Dieſes Uebel, die Zufälligkeit und Willkühr des ſubjectiven Gefühls und ſeines Meynens, mit der Bildung der Reflexion verbunden, welche es ſich erweiſt, daß der Geiſt des Wiſſens von Wahrheit unfähig ſey, iſt von alter Zeit her Sophiſterei genannt worden. Sie iſt es, die den Spitznamen der Weltweisheit, den Herr Fried. von Schlegel neuerlichſt wieder hervor-

geſucht hat, verdient; denn ſie iſt eine Weisheit in und von demjenigen, was man die Welt zu nennen pflegt, von dem Zufälligen, Unwahren, Zeitlichen; ſein iſt die Eitelkeit, welche das Eitle, die Zufälligkeit des Gefühls und das Belieben des Meynens zum abſoluten Principe deſſen, was Recht und Pflicht, Glaube und Wahrheit ſey, erhebt. Man muß freilich oft dieſe ſophiſtiſchen Darſtellungen Philoſophie nennen hören; doch widerſpricht nun auch ſelbſt dieſe Lehre der Anwendung des Namens von Philoſophie auf ſie, denn von ihr kann man häufig hören, daß es mit der Philoſophie nichts ſey. Sie hat Recht, von der Philoſophie nichts wiſſen zu wollen; ſie ſpricht damit das Bewußtſeyn deſſen aus, was ſie in der That will und iſt. Von je iſt die Philoſophie im Streite gegen die Sophiſtik geweſen; dieſe kann aus jener nur die formelle Waffe, die Bildung der Reflexion, nehmen, hat aber am Inhalte nichts Gemeinſchaftliches mit ihr, denn ſie iſt eben dies, alles Objective der Wahrheit zu fliehen. Auch der andern Quelle der Wahrheit, wie die Wahrheit Sache der Religion iſt, der heiligen Schriften der Offenbarung kann ſie ſich nicht bedienen, einen Inhalt zu gewinnen; denn dieſe Lehre anerkennt keinen Grund, als die eigene Eitelkeit ihres Dafürhaltens und Offenbarens.

Was aber das Bedürfniß der Zeit betrifft, ſo ergiebt ſich, daß das gemeinſchaftliche Bedürfniß der Religion und der Philoſophie, auf einen ſubſtantiellen, objectiven Inhalt der Wahrheit geht. Wie die Religion von ihrer Seite und auf ihrem Wege ihrem Inhalte wieder Anſehen, Ehrfurcht und Autorität gegen das beliebige Meinungsweſen verſchaffe, und ſich zu einem Bande von objectivem Glauben, Lehre, auch Cultus herſtelle, dieſe Unterſuchung für ſich von ſo weitreichender Natur, müßte zugleich den empiriſchen Zuſtand der Zeit nach ſeinen vielfachen Richtungen in gründliche Rückſicht

nehmen, und daher wie hier an ihrem Orte, auch überhaupt nicht bloß philoſophiſcher Art ſeyn. An einem Theile des Geſchäfts, dies Bedürfniß zu befriedigen, treffen aber die beiden Sphären der Religion und der Philoſophie zuſammen. Denn dies kann wenigſtens erwähnt werden, daß die Entwicklung des Geiſtes der Zeiten es herbeigeführt hat, daß dem Bewußtſeyn, das Denken, und die Weiſe der Anſicht, welche mit dem Denken zuſammenhängt, zu einer unabweislichen Bedingung deſſen geworden iſt, was es für wahr gelten laſſen und anerkennen ſoll. Es iſt hier gleichgültig auszumachen, in ſo weit es nur ein Theil der religiöſen Gemeinde wäre, welcher ohne die Freiheit des denkenden Geiſtes nicht mehr zu leben, d. h. nicht mehr geiſtig zu exiſtiren fähig wäre, oder in wiefern vielmehr die ganzen Gemeinden, in denen ſich dies höhere Princip aufgethan hat, es ſind, für welche nunmehr die Form des Denkens, auf irgend eine Stuffe entwickelt, unerläßliche Forderung ihres Glaubens iſt. Die Entwicklung und das Zurückgehen auf die Principien iſt ſehr vielerl Stuffen fähig; denn das Denken kann, um ſich populär auszudrücken, darein geſetzt werden, beſondre Fälle, Sätze, u. ſ. f. auf einen immanenten allgemeinen Satz zurükzuführen, welcher relativ der Grundſatz für jenen im Bewußtſeyn davon abhängig gemachten Stoff iſt. Was ſo auf einer Stuffe der Entwicklung des Gedankens ein Grundſatz, ein letztes Feſtes iſt, das bedarf für eine andere Stuffe wieder weiterer Zurückführung auf noch allgemeinere tiefere Grundſätze. Die Grundſätze aber ſind ein Inhalt, den das Bewußtſeyn feſt in der Ueberzeugung hält, ein Inhalt, dem ſein Geiſt das Zeugniß gegeben, und der nun ungetrennt vomDenken und von der eigenen Selbſtheit iſt. Sind die Grundſätze dem Räſonnement preisgegeben, ſo iſt oben der Abweg bemerkt, auf dem es die ſubjective Meinung

und Willkühr an die Stelle von Grundſätzen ſtellt, und ſich zur Sophiſterei ſteigert.

Die Art und Weiſe der Ueberzeugung aber, welche in der Religion Statt findet, kann in der Geſtalt deſſen, was eigenthümlich Glauben heißt, ſtehen bleiben, wobei nur nicht auſſer Acht zu laſſen iſt, daß auch der Glaube nicht als etwas Aeuſſerliches, mechaniſch Einzugebendes vorgeſtellt werden dürfe, ſondern damit er lebendig und keine Knechtſchaft ſey, weſentlich des Zeugniſſes von dem inwohnenden Geiſte der Wahrheit bedarf, und ins eigene Herz eingeſetzt worden ſeyn muß. Wenn aber in das religiöſe Bedürfniß das Element der Grundſätze eingedrungen iſt, ſo iſt jenes Bedürfniß nun ungetrennt von dem Bedürfniſſe und der Thätigkeit des Gedankens, und die Religion erfordert nach dieſer Seite eine Wiſſenſchaft der Religion, — eine Theologie. Was in dieſer mehr iſt, oder nur in ihr mehr zu ſeyn verdient, als die allgemeine, jedem Mitgliede jedweder Bildung zugehörige Kenntniß der Religion, dies hat dieſe Wiſſenſchaft mit der Philoſophie gemein. So hat ſich im Mittelalter die ſcholaſtiſche Theologie erzeugt, — eine Wiſſenſchaft, welche die Religion nach der Seite des Denkens und der Vernunft ausgebildet und ſich bemüht hat, die tiefſten Lehren der geoffenbarten Religion denkend zu erfaſſen. Gegen die erhabene Richtung ſolcher Wiſſenſchaft iſt diejenige Weiſe der Theologie ſehr zurück, die ihren wiſſenſchaftlichen Unterſchied von der allgemeinen Religionslehre bloß in das geſchichtliche Element ſetzt, welches ſie in ſeiner Breite und Länge, in ſeinen grenzenloſen Einzelnheiten zu der Religion hinzufügt. Der abſolute Inhalt der Religion iſt weſentlich ein Gegenwärtiges, und darum nicht in dem äußerlichen Zuſatz des gelehrten Geſchichtlichen, ſondern nur in der vernünftigen Erkenntniß kann der Geiſt das weitere ihm Gegenwärtige und Freie finden, was ſein ewiges Bedürfniß,

zu denken und hiemit die unendliche Form dem unendlichen Inhalte der Religion hinzuzufügen, zu befriedigen vermag.

Mit dem Vorurtheil, mit welchem das Philoſophiren über den Gegenſtand der Religion in unſerer Zeit zu kämpfen hat, nemlich daß das Göttliche nicht begriffen werden könne, daß vielmehr ſogar der Begriff und das begreiffende Erkennen Gott und die göttlichen Eigenſchaften in das Gebiet der Endlichkeit herabſetze und eben damit vielmehr vernichte, — mit dieſem Vorurtheile hatte glücklicherweiſe die ſcholaſtiſche Theologie noch nicht zu kämpfen; die Ehre und Würde der denkenden Erkenntniß, war ſoſehr nicht herabgeſetzt geweſen, im Gegentheil wie unangetaſtet, ſo noch unbefangen gelaſſen. Es war nur die neuere Philoſophie ſelbſt, welche ihr eigenes Element, den Begriff, ſo ſehr mißverſtand und ihn in dieſen Mißkredit brachte. Sie hat die Unendlichkeit deſſelben nicht erkannt, und die endliche Reflexion, den Verſtand, damit verwechſelt; ſo ſehr, daß nur der Verſtand denken, die Vernunft aber nicht denken, ſondern nur unmittelbar wiſſen, d.i. nur fühlen und anſchauen, ſomit nur ſinnlich ſoll wiſſen können.

Die ältern griechiſchen Dichter gaben von der göttlichen Gerechtigkeit die Vorſtellung, daß die Götter das ſich Erhebende, das Glückliche, das Ausgezeichnete anfeinden und es herabſetzen. Der reinere Gedanke von dem Göttlichen hat dieſe Vorſtellung vertrieben, Plato und Ariſtoteles lehren, daß Gott nicht neidiſch iſt, und die Erkenntniß ſeiner und der Wahrheit den Menſchen nicht vorenthält. Was wäre es denn anders, als Neid, wenn Gott das Wiſſen von Gott dem Bewußtſeyn verſagte; er hätte demſelben ſomit alle Wahrheit verſagt, denn Gott iſt allein das Wahre; was ſonſt wahr iſt und etwa kein göttlicher Inhalt zu ſeyn ſcheint, iſt nur wahr, inſofern es in

ihm gegründet iſt, und aus ihm erkannt wird, das übrige daran iſt zeitliche Erſcheinung. Die Erkenntniß Gottes, der Wahrheit, iſt allein das den Menſchen über das Thier Erhebende, ihn Auszeichnende, und ihn Beglückende, oder vielmehr Beſeligende, nach Plato und Ariſtoteles, wie nach der chriſtlichen Lehre.

Es iſt die ganz eigenthümliche Erſcheinung dieſer Zeit, auf der Spitze ihrer Bildung zu jener alten Vorſtellung zurückgekehrt zu ſeyn, daß Gott das Unmittheilende ſey, und ſeine Natur dem menſchlichen Geiſte nicht offenbare. Dieſe Behauptung von dem Neide Gottes muß innerhalb des Kreiſes der chriſtlichen Religion um ſo mehr auffallen, als dieſe Religion nichts iſt und ſeyn will, als die Offenbarung deſſen, was Gott iſt, und die chriſtliche Gemeinde nichts ſeyn ſoll, als die Gemeinde, in die der Geiſt Gottes geſandt und in welcher derſelbe, der eben, weil er Geiſt, nicht Sinnlichkeit und Gefühl, nicht ein Vorſtellen von Sinnlichem, ſondern Denken, Wiſſen, Erkennen iſt, und weil er der göttliche, heilige Geiſt iſt, nur Denken, Wiſſen und Erkennen von Gott iſt, die Mitglieder in die Erkenntniß Gottes leitet. Was wäre die chriſtliche Gemeinde noch, ohne dieſe Erkenntniß? was iſt eine Theologie ohne Erkenntniß Gottes? eben das, was eine Philoſophie ohne dieſelbe iſt, ein tönend Erz und eine klingende Schelle!

Indem mein Freund, der mit nachſtehender Schrift ſich dem Publicum zum erſtenmale vorſtellt, gewünſcht hat, daß ich derſelben ein Vorwort voranſchicken möge, ſo mußte ſich mir dabei die Stellung zunächſt vor Augen bringen, in welche ein ſolcher Verſuch, wie eine ſpeculative Betrachtung der Religion iſt, zu demjenigen tritt, dem er auf der Oberfläche der Zeit zunächſt begegnet. Ich glaubte in dieſem Vorworte den Verfaſſer ſelbſt daran erinnern zu müſſen, welche Aufnahme und Gunſt er ſich

von einem Zuſtande zu verſprechen hat, wo dasjenige, was ſich Philoſophie nennt, und wohl den Plato ſelbſt immer im Munde führt, auch keine Ahnung von dem mehr hat, was die Natur des ſpeculativen Denkens, der Betrachtung der Idee, iſt, wo in Philoſophie wie in Theologie, die thieriſche Unwiſſenheit von Gott, und die Sophiſterei dieſer Unwiſſenheit, welche das individuelle Gefühl und das ſubjective Meynen, an die Stelle der Glaubenslehre, wie der Grundſätze der Rechte und der Pflichten ſetzt, das große Wort führt, an die Schriften von chriſtlichen Theologen wie eines Daub und Marheinecke, welche noch die Lehre des Chriſtenthums wie das Recht und die Ehre des Gedankens bewahren, und Schriften, worin die Grundſätze der Vernunft und Sittlichkeit gegen die den ſittlichen Zuſammenhalt der Menſchen und des Staats wie die Religion zerſtörenden Lehren, vertheidigt und durch den Begriff begründet werden, die ſchnödeſte Verunglimpfung der Seichtigkeit und des übeln Willens erfahren.

Was aber meines Freundes eigene Tendenz bei der Abfaſſung ſeiner Abhandlung geweſen, kann ich nicht beſſer als mit deſſen Worten ſagen; er ſchrieb mir darüber in einem Briefe vom 25. Jan. d. l. J. folgendes:

«Mein Buch hat jetzt eine ganz andere Geſtalt gewonnen, als es in dem Ihnen zugeſandten Manuſcripte hatte »und haben konnte; und wird, wie ich hoffe, Sie jetzt »mehr anſprechen. Daſſelbe iſt aus dem Bedürfniſſe »meines Geiſtes ſo eigentlich hervorgegangen. Denn von »Jugend auf war die Religion (keine Frömmelei) mir »immer das Höchſte und Heiligſte, und ich hielt ſie für »wahr, aus dem ganz einfachen Grunde, weil der Geiſt »des Menſchengeſchlechts in dieſer Hinſicht ſich nicht täu»ſchen läßt. Die Wiſſenſchaft nahm mir aber das vor»ſtellende Element, in welchem ich die Wahrheit zu ſchauen

«gewohnt war, und was war natürlicher, als daß ich die
«durch die Wiſſenſchaft in mir bewirkte höchſte Entzwei-
«ung und höchſte Verzweiflung aufzuheben, und ſo in dem
»Elemente des Wiſſens die Verſöhnung zu gewinnen be-
»müht war. Dann ſagte ich zu mir ſelber: kann ich das,
»was in dem Chriſtenthum als die abſolute Wahrheit vor-
»liegt, nicht durch die Philoſophie in der reinen Form
»des Wiſſens begreifen, ſo daß die Idee ſelber dieſe Form
»iſt, ſo will ich nichts mehr von aller Philoſophie wiſſen.
»— Aber dann muß die Wiſſenſchaft (fuhr ich weiter
»fort) wie ſie ſich als chriſtliche Philoſophie in der neuern
»Zeit entwickelt hat, ſelbſt das höchſte Erzeugniß des Chri-
»ſtenthums ſeyn, und ſo wurde dieſe Unterſuchung, die
»ich in dem Buche ausgeführt habe, meine Aufgabe,
»welche ich denn von Seiten der Religion zu meiner Be-
»ruhigung und damit zur Anerkennung der Wiſſenſchaft
»zu löſen beſtrebt geweſen bin.«

Berlin, am Oſtertage 1822.

Hegel.

Einleitung.

Wie ſchon die alte Philoſophie das Göttliche als das Neidloſe, und als das ganz ſeinen Gebilden ſich Mittheilende erkannt hat, näher aber darin enthalten iſt, daß der menſchliche Geiſt auf verſchiedene Stufen mit ſich ſelber verſöhnt iſt, ja ſelbſt dem göttlichen Geiſt entfremdet, Befriedigung gewinnt; ſo iſt auch die Religion und mit ihr die Wiſſenſchaft das Neidloſe, das jeden für ſich gewähren läßt, und weil alles durch jene Neidloſigkeit nur Wahrheit hat, zeigt ſich ſelbſt in dieſer frei gelaſſenen Verſöhnung, das Neidiſche mehr als ein Gefühl des mit dem Göttlichen unverſöhnten Weſens, denn als die erdichtete Ueberzeugung eines eitlen Strebens nach der Wahrheit.

Aber dieſes Gefühl der Entzweiung iſt ſchon der Anfang zur Verſöhnung. Denn das Gefühl des Neides iſt ſchon das unmittelbare Streben nach dem Neidloſen, und der endliche Geiſt als der erſcheinende, welcher eben dieſes Neidiſche iſt, ſucht daſſelbe und damit ſich ſelbſt zu zernichten, und ſich zum Unendlichen zu erheben. Dieſe ſeine Unendlichkeit gewinnt derſelbe unmittelbar in der Religion, als welche der unendliche oder göttliche Geiſt ſein ewiges Leben dem endlichen Geiſt als ſeinem Gebilde ganz mittheilt, und die Entzweiung zur Verſöhnung aufhebt.

Geſtaltet ſich dieſe Verſöhnung auf verſchiedene Weiſe als Religion, ſo erſcheint ſelbſt die Religion als eine Entzweiung in der Verſöhnung. Aber eine ſolche Religion in der Entzweiung iſt zugleich eine Entzweiung des göttlichen Geiſtes mit ſich ſelber, die Religion, welche die Entzweiung darſtellt, iſt nicht an und für ſich ſelbſt ihre Wahrheit, ſondern hat dieſelbe nur in der Religion der Verſöhnung, die Entzweiung des göttlichen Geiſtes iſt nur durch die Verſöhnung deſſelben mit ſich und in dieſer Verſöhnung. Die Religion der Entzweiung iſt deshalb diejenige, in der und als welche der göttliche Geiſt nicht der Geiſt in der Form ſeiner ſelbſt iſt, oder ſich nicht als Geiſt weiß, alſo außer der chriſtlichen Religion, als der wahren Religion, und damit der Religion des Geiſtes, ſind die andern Formen der Religion, die verwirklichte Entzweiung des göttlichen Geiſtes mit ſich ſelber.

Die näheren Geſtaltungen dieſer Entzweiung ſind die Formen der Naturreligion, die Religion des reinen Gedankens, und die Religion der productiven Anſchauung, in welchen allen das göttliche Weſen nicht der ſich als Geiſt wiſſende Geiſt, oder Gott nicht der ſeiner ſelbſtbewußte iſt. Dieſe Formen der Religion gehören wegen dieſer ihrer unvollendeten Geſtaltung nicht dem geiſtigen Bewußtſeyn des ganzen Menſchengeſchlechts, ſondern nur dem Bewußtſeyn irgend eines beſondern Volks an, jede dieſer Religionsgeſtaltung iſt nicht Religion der Welt, wie die Religion des Geiſtes oder das Chriſtenthum. Eben deswegen ſind jene Formen in der Betrachtung der Religion nur als ein Negatives zu begreiffen, oder ſie fallen vielmehr als Negatives in dieſe Betrachtung, weil ſie als Religion der Entzweiung gegen ihre Wahrheit als die Religion der Verſöhnung das Unwahre

ſind, und der göttliche Geiſt als mit ſich entzweit aus denſelben zur Einheit mit ſich oder zur Verſöhnung in der Religion des Geiſtes gelangt.

Dieſes Negative hat in der Betrachtung der Religion näher den Sinn, daß eine ſolche Religionsgeſtalt nicht für ſich eine Unterſuchung ihrer als der Wahrheit an und für ſich fordern kann, weil z. B. Gott als reiner Gedanke oder als productive Anſchauung nicht das Wiſſen iſt. Als reiner Gedanke iſt Gott nicht das Wiſſen ſeiner von ſich ſelbſt, überhaupt nicht Geiſt, in dieſer Religion iſt das Göttliche z. B. ſchon nicht in der Form des Gefühls das Weſen des andächtigen Bewußtſeyns, es würde damit ſchon eine ſolche Religionsform in der Betrachtung derſelben ausgeſchloſſen bleiben müßen. Auf dieſelbe Weiſe hat dieſe Religion des reinen Gedankens nicht die Wiſſenſchaft, weil der Gedanke als das blos Weſenhafte nicht in dem Elemente des Wiſſens ſich vergegenwärtigt, oder auch, weil der reine Gedanke ſchon als das Anſich Unendliches iſt, und als ein Jenſeits die Wirklichkeit ausſchließt. Nicht anders verhält es ſich mit der Religion der productiven Anſchauung, die wiedrum andere Formen nicht zuläßt, wenn ſie gleich die höchſte Form, nämlich die Wiſſenſchaft mit ſich vereinigt, und im Gegenſatz der Religion des reinen Gedankens nothwendig, weil der Gedanke nicht wie das Kunſtideal äuſſerlich der Zernichtung unterworfen iſt.

Soll alſo die Religion in ihrer Wahrheit an und für ſich betrachtet werden, ſo gehört dieſe Betrachtung nothwendig derjenigen an, welche die Wahrheit der andern Religionsgeſtaltungen iſt, und die Wahrheit ſelbſt, wie ſie an und für ſich die Wahrheit iſt, nämlich die Verſöhnung des göttlichen Geiſtes oder das Bewußtſeyn des Geiſtes über ſich, der Geiſt zu

ſeyn, zu ihrem Inhalt hat. Dieſe Religion iſt die des Geiſtes oder die chriſtliche Religion, welche, weil ſie die wahre Religion iſt, nicht dem einzelnen Selbſtbewußtſeyn oder dem geiſtigen Bewußtſeyn eines beſondern Volks, ſondern dem allgemeinen Bewußtſeyn in allen Völkern, dem Geiſte der Welt, zukömmt, welchem das göttliche Weſen als Geiſt offenbar iſt. Indem das allgemein geiſtige Bewußtſeyn des Menſchengeſchlechts die Wahrheit des Bewußtſeyns des einzelnen Menſchen und des eines beſondern Volks ausmacht, überhaupt beides in ſich vereinigt, hat die Religion des Geiſtes nothwendig alle Religionsformen ſowohl negativ als poſitiv in ihr, und deshalb erkennen wir in der Betrachtung dieſer Religion die Identität des göttlichen und des menſchlichen Geiſtes, als welche der Geiſt alle Wahrheit iſt.

Wenn nun die Einheit des göttlichen und des menſchlichen Geiſtes der abſolute Inhalt der Religion des Geiſtes iſt, ſo iſt unmittelbar in dieſer geiſtigen Einheit die Forderung enthalten, und dem denkenden Geiſt als höchſte Aufgabe anheim gegeben, dem Begriff des Geiſtes gemäß, deſſen Element das Wiſſen iſt, dieſe abſolute Wahrheit auch als ſolche zu wiſſen, und damit das Wiſſen und die Wahrheit als identiſch zu begreiffen. Die Manifeſtation dieſer abſoluten Wahrheit, welche als wiſſenſchaftliche Entwickelung ſich in ſich nothwendig darſtellt, iſt der abſolut ſpekulative Beweis des abſoluten Geiſtes von ſich als aller Wahrheit. Der menſchliche Geiſt iſt deshalb nur vermittelſt der Erkenntniß des göttlichen Geiſtes zu begreiffen, und es kann überhaupt gar nichts auf irgend eine Weiſe erkannt werden, als nur in dem göttlichen Geiſte, ſo daß der Angel, warum ſich dieſe wiſſenſchaftliche Unterſuchung dreht, dem Geiſte des Chriſtenthums gemäß, dieſer

iſt: das Erkennen und Begreiffen des göttlichen Geiſtes iſt zugleich die Erkenntniß der menſchlichen Natur.

Wenn alſo hierin enthalten iſt, daß je mehr der denkende Menſch den göttlichen Geiſt ergründet, derſelbe auch deſto mehr ſeine eigene Natur erfaßt, ſo widerſtreitet das freilich der Meinung vom Geiſt des Menſchen als eines blos menſchlichen ohne den göttlichen, welche denn auch als eine Wiſſenſchaft auſſer der Wiſſenſchaft weit hinter der Lehre der Religion über den menſchlichen Geiſt, und das nothwendige Verhältniß deſſelben zum göttlichen Geiſt zurückſteht.

Dieſes Verhältniß in der Religion zeigt ſich näher als ein Erfaſſen des göttlichen Geiſtes von dem menſchlichen Geiſte, welcher göttliche Geiſt das innerſte Weſen des menſchlichen Geiſtes, und mit welchem identiſch der menſchliche Geiſt der abſolut ewige Geiſt ſelbſt iſt. Aber in der Religion iſt zunächſt dieſes Erfaſſen in der Form des Gefühls, der Vorſtellung u. ſ. f., nicht in der Form des begreiffenden Wiſſens, und weil der göttliche Geiſt als die abſolute Wahrheit das abſolute Wiſſen iſt, hat die Religion des Geiſtes unmittelbar die Wiſſenſchaft, oder die Wiſſenſchaft iſt die Erhebung der Form der Religion zur Identität mit ihrem Inhalt.

Wie alſo die Religion, ſo iſt mit ihr die Wiſſenſchaft als ein Werk des göttlichen Geiſtes anzuſehen, die Wiſſenſchaft iſt das Bewußtſeyn, welches die Religion über ſich ſelbſt gewinnt, und indem das Wiſſen darin beſteht, was im Element des Vorſtellens die abſolute Wahrheit iſt, zum denkenden Bewußtſeyn erhoben zu haben, manifeſtirt ſich die Religion, weil ihre Wahrheit das Wiſſen iſt, als Wiſſenſchaft. Inſofern muß behauptet werden, daß die Religion als die wahre Religion oder die Religion des Geiſtes nicht ohne die Wiſſen-

ſchaft iſt, aber auch umgekehrt, die Wiſſenſchaft aus der Religion hervorgeht, und an der Religion oder vielmehr an ihrem Inhalt als der Wahrheit in dem Elemente des Vorſtellens die Wiſſenſchaft, deren Element das begreiffende Wiſſen iſt, den Maaßſtab hat, ob das begreiffende Wiſſen die vorgeſtellte Wahrheit zur begriffenen, und damit ſich wiſſenden Wahrheit erhoben, und auf dieſe Weiſe das Wiſſen die Form der Wahrheit ausmacht, damit Wiſſen und Wahrheit in Eins zuſammenfallen?

Wird deshalb die Wiſſenſchaft der Religion entgegengeſetzt, und umgekehrt die Religion der Wiſſenſchaft, und dieſer Gegenſatz als abſolut von der Vorſtellung feſtgehalten, ſo iſt entweder dieſe Fixirung deſſelben dem Geiſt, deſſen Element eben das Wiſſen iſt, ſtreng entgegen, und als ſolche das Geiſtloſe ſelbſt, oder ſogar eine negative Auflöſung, nämlich ein Beſtehen der Religion ohne die Wiſſenſchaft, und der Wiſſenſchaft ohne die Religion, welche letztere der gottloſeſte Skepticismus iſt, weil dieſelbe Religion und Wiſſenſchaft in Nichts aufgehen läßt.

Als eine vorläufige Anticipation iſt deshalb dieſe Verſicherung anzuſehen, daß die Religion in der Wiſſenſchaft und die Wiſſenſchaft in der Religion enthalten iſt, und dadurch die Identität der Religion und der Wiſſenſchaft offenbar wird. Der ganze Verlauf dieſer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung, inſofern derſelbe der abſolut ſpekulative Beweis des abſoluten Geiſtes von ſich als aller Wahrheit iſt, muß ſich in der Manifeſtation der Religion und der Wiſſenſchaft als der Identität der Wahrheit und des Wiſſens als nothwendig bewähren, um jene bloße Verſicherung in die Gewißheit, welche mit der Wahrheit identiſch iſt, zu verkehren.

Auf dieſelbe Weiſe muß ſich die Behauptung un-

ſerer Anſicht von der Philoſophie als Wiſſenſchaft, welche ſchon in der obigen Anticipation enthalten iſt, nämlich daß die Philoſophie nur vermittelſt der Religion ſich vollende, durch dieſe wiſſenſchaftliche Darſtellung des Ganzen als in ſich vernünftig und nothwendig ergeben.

Wenn in unſerer Zeit die Philoſophie als ſtrenge Wiſſenſchaft, inſofern ſie allen gegebenen Stoff verſchmähend von ſich ſelber den Beweis führt und den Begriff als das mit der Wahrheit identiſche Wiſſen zu ihrer innerſten Seele hat, dahin gekommen iſt, was in der Religion in dem Element des Vorſtellens als abſolute Wahrheit vorliegt, zum denkenden Begriff erhoben, und damit dieſelbe ergründet und begriffen zu haben, ſo ſcheint es ein Erforderniß zu ſeyn, dieſer in ſich vernünftigen und nothwendigen Entfaltung der Identität der Religion und Wiſſenſchaft, und damit ihrer beiderſeitigen Bewährung eine nähere wiſſenſchaftliche Unterſuchung zu würdigen.

Nach dieſen beiläufigen Aeuſſerungen iſt nun der nähere Inhalt anzugeben, welchen wir zu betrachten uns vorgeſetzt haben. Unſere Aufgabe iſt: Religion und Wiſſenſchaft als eine und dieſelbe Manifeſtation des göttlichen Geiſtes zu begreiffen, und darzuſtellen, worin unmittelbar die Erkenntniß der menſchlichen Natur vermittelſt des göttlichen Geiſtes enthalten iſt. Wir betrachten deshalb

I. die unmittelbare Entäuſſerung des göttlichen Weſens zur menſchlichen Natur, als welche die Religion des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens ſich manifeſtirt,

II. die unmittelbare Entäuſſerung des menſchlichen Geiſtes zum göttlichen Weſen, als die jener Manifeſtation der Religion entſprechende Wiſſenſchaft des Gefühls, des Glaubens und des Gedan-

kens, welche gegenſeitige unmittelbare Entäuſſerung

III. in das Vermitteln oder in das Werden der concreten Vermittelung übergeht, welches ſich als die ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft und die Religion innerhalb der Grenzen derſelben, das ſeelige Wiſſen und die Religion der Liebe oder des ſeeligen Lebens, ſo wie als intellectuelles Anſchauen und als Natur-Religion und Religion der Geſchichte darſtellt, daſſelbe ſich aber vollendet in der dieſen Religionsgeſtaltungen entſprechenden Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens, des Wiſſens und des abſoluten Erkennens, und deßhalb

IV. zur concreten Vermittlung ſich geſtaltet in dem abſoluten Wiſſen und der Religion des Geiſtes, mit der eben wegen dieſer Vermittlung die Wiſſenſchaft als abſoluter Idealismus identiſch iſt, ſo daß vermittelſt deſſelben

V. die Religion des Geiſtes ſich als die Religion in ihrer Abſolutheit oder als die abſolute Religion manifeſtirt.

I.

Das ſich zur menſchlichen Natur unmittelbar entäuſſernde göttliche Weſen, und die Manifeſtation ſeiner als Religion des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens.

Die unmittelbare Entäuſſerung des göttlichen Weſens zur menſchlichen Natur, oder die Manifeſtation ſeiner als Religion des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens iſt das Weſen des göttlichen Geiſtes, ſo daß auſſer dieſer Manifeſtation dieſes Weſen nicht noch etwas Anderes iſt, oder daſſelbe hinter der Manifeſtation zurückbliebe. Es iſt damit dieſe Manifeſtation nicht ein von dem Weſen des göttlichen Geiſtes Verſchiedenes und umgekehrt, vielmehr beſteht darin die wahrhafte Natur des Göttlichen, ſich zu manifeſtiren, d. h. ſich zu offenbaren. Wenn deßhalb die Erkenntniß des göttlichen Geiſtes keine andere ſeyn kann, als dieſe Manifeſtation zu begreiffen, wie auch in der chriſtlichen Religion vermittelſt der Offenbarung des göttlichen Geiſtes an denſelben als die abſolute Wahrheit geglaubt wird, ſo beſtände dieſes Erkennen und Begreiffen darin, das Manifeſtiren, als welches nothwendig der Inhalt mit der Form zuſammenfällt, ſelbſt für die Form der philoſophiſchen Erkenntniß zu nehmen, und auf dieſe Weiſe die wiſſenſchaftlich philoſophiſche Darſtellung mit der Form des göttlichen Lebens als identiſch zu erkennen. Auf dieſe Weiſe führt die Philoſophie als Wiſſenſchaft von ſich ſelbſt den Beweis, und dieſes Beweiſen iſt das Manifeſtiren, weßhalb ein ſolches Beweiſen nicht auf äuſſerlich ſubjective Weiſe ſich bewährt, ſondern es

ſelbſt iſt, was zu beweiſen iſt und beweiſet. Indem ſich nämlich der göttliche Geiſt als die abſolute Wahrheit manifeſtirt, und die Philoſophie als ſtrenge Wiſſenſchaft dieſe Manifeſtation darſtellt, ſo ſind wir es nicht, welche dieſen Beweis führen, ſondern jene abſolute Wahrheit, mit welcher das Wiſſen identiſch iſt, aber z. B. in der Kant'ſchen und Fichte'ſchen Philoſophie als der Form des Deducirens, und der Schelling'ſchen als der des Conſtruirens führt nicht die Sache und die Wiſſenſchaft ſelbſt, ſondern der Philoſoph den Beweis.

Wegen der Unmittelbarkeit des ſich entäuſſernden göttlichen Weſens iſt der menſchliche Geiſt als dieſes entäuſſerte Weſen des göttlichen Geiſtes, z. B. nicht das blos theoretiſche oder praktiſche Gefühl, nicht ein blos ſinnliches Wahrnehmen, Glauben u. ſ. f., ſondern zugleich ein religiöſes Gefühl, ein religiöſer Glaube, oder das Gefühl in dem Menſchen iſt zugleich Religion des Gefühls, der Glaube eines Volks eine Religion des Glaubens, eine Volksreligion. Die Religion des Gefühls u. ſ. f. als ein Werk des göttlichen Weſens iſt das Göttliche in dem Menſchlichen, und weil der göttliche Geiſt der Geiſt in ſeiner Abſolutheit oder der abſolute Geiſt iſt, iſt dieſe unmittelbare Form ſeiner Entäuſſerung zunächſt nur eine Entäuſſerung ſeines Weſens, d. h. noch nicht der abſolute Geiſt an und für ſich. Es iſt deßhalb die Religion des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens, eine Manifeſtation des Weſens des abſoluten Geiſtes, und in Wahrheit nur eine Religion, hingegen dieſe eine Religion auf verſchiedene Stufen, welche ſich als Gefühl, Glaube und Gedanke darſtellen, nämlich ſo daß das Gefühl als die unmittelbarſte Form derſelben ſich vermittelſt des Glaubens als Gedanke offenbar

wird, und der Gedanke das Gefühl und den Glauben als gegen ihn unwahre Formen, weil ſie ſich in derſelben zurückgehend bewegen, und damit ſich ſelbſt als die Wahrheit des Gefühls und des Glaubens manifeſtirt.

Inſofern nun zunächſt der Volksgeiſt und dann der Weltgeiſt oder auch der objective Geiſt die Wahrheit des ſubjectiven Geiſtes iſt, ſo wie der abſolute Geiſt die Wahrheit des ſubjectiven und des objectiven Geiſtes ausmacht, deßhalb der ſub- und objective Geiſt ſich als dieſe ihre Wahrheit manifeſtiren, iſt in Betrachtung der Religion

1. mit der Subjectivität des Geiſtes anzufangen, oder dieſe Subjectivität des Geiſtes iſt der Anfang ſelbſt, und zwar als die reine Unmittelbarkeit, nämlich das Gefühl und die Religion des Gefühls, welche vermittelſt ihrer eignen Natur

2. in den Glauben und die Religion des Glaubens, welche dem Volksgeiſt und dem Geiſt der Welt angehört, übergeht, und durch dieſe Vermittelung

3. als Gedanke und als die Religion des Gedankens als auf den abſoluten Geiſt ſich beziehend offenbar wird.

1.

Das Gefühl und die Religion des Gefühls als gefühlte Wahrheit.

Wie ſchon erinnert iſt in der Sphäre der Religion das Gefühl, der Glaube und der Gedanke nicht als weſentlich von einander unterſchieden zu betrachten, und es iſt ein großes Vorurtheil, wenn man glaubt, dieſe oder jene Weiſe der Religion, z. B. der Glaube verliere dadurch, daß er gedacht werde. Im Gegentheil

der Trieb des geiſtigen Menſchen geht darauf hinaus, was zunächſt nur die Form ſeiner Beſonderheit hat, was ſich ihm in der Form des Gefühls und der Empfindung aufdringt, in die Form des Wiſſens und der Erkenntniß zu erheben, damit daſſelbe zu denken und zu begreiffen. Dieſer göttliche Trieb wird auch wohl äuſſerlich ſo ausgeſprochen, daß das, was nur noch erſt Sache des Herzens iſt, noch keineswegs Sache der Erkenntniß ſey, und deshalb jene Einſeitigkeit des bloßen Empfindens ſich in dem Verſtand aufzulößen habe. Aber wenn jene Form, ſtatt in die Form des Vorſtellens überzugehen, ſich in die des ſelbſtſüchtigen Verſtandes verkehrt, ſo hat dieſelbe, ſtatt erhoben zu ſeyn, ſich erniedrigt, denn der Verſtand hat nur eine fingirte Religion. Der Verſtand iſt die blos empiriſch ſubjective Form des Wiſſens, dem deßhalb eine blos ſinnliche Anſchauung zukömmt, und der eine nur ſinnliche Erkenntnißform haben kann.

Näher iſt die Religion des Gefühls das Innerſte und Eigenſte des Menſchen als dieſes Einzelnen, weil das Gefühl die ſubjectivſte Seite des Geiſtes iſt, und deßhalb dieſe Form der Religion das Prädikat der ſeinigen erhält, die Religion des Gefühls iſt die wahrhaft individuelle, und wenn ſie auch aus der Vorſtellung, der Tradition u. ſ. f. den äuſſerlichen Stoff erhalten, ſo iſt ſie die abſolute Verkehrung deſſelben in dieſe rein ſubjective Form der Empfindung. Alles hat ſich als dieſelbe in dieſer Spitze des Gefühls verflüchtiget, und weil die abſolute Wahrheit ſelbſt als das Höchſte nur gefühlt wird, und deßhalb dieſe Form der reinen Unmittelbarkeit hat, iſt dieſelbe in dieſer Form als Gefühl das abſolut wahre, oder in der Religion des Gefühls iſt die Wahrheit unmittelbar die meinige, auſſer welcher durchaus gar nichts vorhanden iſt. Indem nun deßhalb

in dem Gefühl die Wahrheit in dieſer Form enthalten iſt, wird

A. das Gefühl als das rein unmittelbare ſich als dieſe ſeine Wahrheit, nämlich

B. als die Religion des Gefühls offenbar, vermittelſt welcher

C. das Anſchauen als das objectiv gewordene Gefühl nun der geſetzte Inhalt desGefühls iſt.

A.

Das Gefühl.

Das Gefühl als ſolches muß in dieſer Betrachtung als vorausgeſetzt gelten, weil die Nothwendigkeit deſſelben einer andern Sphäre der Wiſſenſchaft angehört, alſo hier nicht der Ort iſt, die Natur des Gefühls zu deduciren, als vielmehr anzugeben, was das Gefühl ſeinem Begriffe nach nothwendig enthält. Es muß uns auf dieſem Standpunkte weniger darum zu thun ſeyn, wie dem Begriff des Geiſtes gemäß das Gefühl entſteht, als wie es nothwendig gegen ſeine höhere Wahrheit vergeht. Denn wenn von einem Trieb oder von einem Gefühle zur Religion die Rede ſeyn ſoll, was in Wahrheit ein uneigentlicher Ausdruck iſt, ſo iſt dieſes Gefühl nicht mehr ein bloßes Gefühl oder das Gefühl als ſolches, ſondern z. B. das religiöſe Gefühl macht das, was ſchlechthin Gefühl, theoretiſches oder praktiſches Gefühl genannt wird, verſchwinden. Nach der Angabe deſſen alſo, als was das Gefühl enthaltend ſich uns darſtellt, iſt das Verſchwinden des bloßen Gefühls als ſolchen, und damit das Werden des Gefühls zur Religion des Gefühls der wahrhafte Standpunkt des Gefühls, wie daſſelbe hier zu betrachten iſt. In dieſes Werden fällt

a. das Gefühl als die reine Unbeſtimmtheit ſelbſt, oder das Fühlen;

b. daſſelbe als beſtimmt oder das Sich-Fühlen, und

c. als das Aufgehobenſeyn dieſer Beſtimmtheit, oder das Gefühl als das höchſte Gefühl.

a. Das Fühlen.

Wie das Gefühl das von ſich Anfangen des Geiſtes von ſich ſelbſt iſt, und der Geiſt in dieſer ſeiner Form, dem Gefühle den weitern Reichthum der höhern geiſtigen Wahrheit auf ganz unmittelbare Weiſe enthält, iſt daſſelbe wegen dieſer ganz unmittelbaren Form, als welche der Geiſt ſich beſtimmt findet, ein unmittelbar Gegebenes. Nicht iſt der Geiſt als Gefühl der Geiſt in ſeiner Freiheit, ſondern derſelbe als beſtimmt, aber dieſe ſeine Beſtimmtheit iſt als Gefühl, und näher als das Fühlen die reine Unbeſtimmtheit ſelbſt, und deßhalb die ſchlechteſte Geiſtesform. Denn dieſe ſeine Form hat der Geiſt als dieſer Einzelne, als dieſes einzelne fühlende Ich, welches als fühlend ſeine Beſtimmtheit iſt, aber wegen dieſer Form der Einzelheit und damit der reinen Zufälligkeit iſt das, was das fühlende Ich fühlt, das Unbeſtimmte, das Gefühl als bloßes Fühlen, nämlich ſein Gegebenſeyn. Es hat dieſes Fühlen noch keinen concreten Inhalt, weder des ſubjectiv noch des objectiv Geiſtigen, es iſt z. B. nicht theoretiſches Gefühl, kein praktiſches, kein Rechts-Gefühl, nicht ein moraliſches, nicht ein ſittliches Gefühl u. ſ. f., überhaupt jede concrete Beſtimmung geht demſelben ab, es iſt damit erſt das Allerabſtracteſte.

Indem nun der Geiſt ſich als dieſes Abſtracte und damit als das noch Inhaltsloſe beſtimmt findet, iſt dieſe ſeine Inhaltsloſigkeit ſeine Unbeſtimmtheit oder

ſein Gefühl, ein Gefühl als Fühlen, das noch nichts Beſtimmtes fühlt, ein Gefühl der Leerheit, die aber deßhalb ſich aufzuheben beſtimmt iſt. In dem Fühlen dieſer inhaltsloſen Leere, über welche, indem dieſelbe gefühlt wird, der Geiſt als fühlend ſchon hinaus iſt, iſt der Geiſt der in ſeiner Unbeſtimmtheit Beſtimmte, in dem Fühlen der Fühlende, ſo wie der in ſeiner Beſtimmtheit unbeſtimmte, in ſich als Fühlendem das Fühlen. Als die reine Unbeſtimmtheit iſt das Gefühl das Einfache und Ununterſchiedene, und die Beſtimmtheit, welche der Geiſt hat, iſt nichts anderes, als dieſes Gefühl, damit dieſe Unbeſtimmtheit ſelbſt, als Fühlendes iſt der Geiſt das Gefühl. So iſt der Geiſt der ſich in ſich ſelbſt Fühlende, oder der ſich als Gefühl Fühlende, indem er ſich fühlt, fühlt er nur ſich und nichs anderes, iſt ſo in dieſem Fühlen ſeiner als des Gefühls ein ſich auf ſich beziehendes Gefühl, deßhalb das Fühlen ſeiner als eines einzelnen fühlenden Ich.

In ſeiner Unmittelbarkeit, dem Gefühl, iſt der Geiſt als die reine Unbeſtimmtheit das Gefühl als ſolches, als die Beſtimmtheit das Fühlende, als jenes das Unwirkliche, als dieſes das Wirkliche, wie er damit der in der Unbeſtimmtheit beſtimmte iſt und umgekehrt, iſt er der in der Unwirklichkeit wirkliche, und der in der Wirklichkeit unwirkliche. Als ſolcher iſt der Geiſt im Fühlen das Gefühl und im Gefühl das Fühlen, das Gefühl des Fühlenden und das Fühlende des Gefühls iſt weder ein Gefühl der Wonne noch des Schmerzes, weil keins von beiden ſchon ein wahrhaft beſtimmtes Gefühl iſt, vielmehr iſt, indem jedes das andere iſt, das Gefühl ein Fühlendes und das Fühlende ein Gefühlloſes.

Aber zugleich iſt eben deswegen, weil jedes was das andere, das Gefühl ein Fühlendes und das Fühlende ein

Gefühl, und indem ſo jedes für ſich iſt, was es iſt, iſt es eben ſo ſehr nicht für ſich, es kömmt darum weder das eine noch das andere zu ſich ſelbſt, ſondern iſt ſelbſt immer ſein Anderes.

Hingegen iſt wiederum jedes nur ſein Anderes, als jedes jedes ſelbſt iſt, und ſo jedes ſein Anderes als jedes es ſelbſt, und jedes es ſelbſt als jedes ſein Anderes iſt es ein verworrenes Fühlen ſeiner als des Gefühls und des Fühlenden, ſeiner als des Wirklichen und des Unwirklichen.

Das Gefühl als das rein Unbeſtimmte iſt erſt als beſtimmt oder als Fühlendes wirklich, ohne das Fühlende wäre es überhaupt gar nicht was es iſt, nämlich das Unwirkliche. Es fühlt nur das Fühlende, oder das Fühlen fällt nur in das Fühlende, denn nur es iſt das Wirkliche, und das Unwirkliche ſelbſt iſt nur Wirkliches, es kann deßhalb wohl heißen, daß es gefühlt werde, aber indem es gefühlt wird, iſt es ſelbſt das Fühlen.

Das Fühlende fühlt, aber das was es fühlt iſt ein Unbeſtimmtes, eben deßhalb ein Unſagbares, oder was daſſelbe iſt, ein Unwahres, es weiß nicht was es fühlt, ſo wie wenn Jemand nicht weiß was er will. Ich alſo fühlt, von welchem Fühlen es weiter nichts anzugeben vermag, als daß es fühle, und daß nur gefühlt werden könne, es vermöge nicht Beſtimmtes darüber auszuſagen.

In Wahrheit iſt es deßhalb unausſprechlich, unſagbar, unbeſtimmbar, weil dieſes Fühlen eben das Unbeſtimmte iſt oder das Unwirkliche, wäre hier die Beſtimmtheit nicht die Unbeſtimmtheit ſelbſt, ſo würde dem Ich die Sprache nicht fehlen. Eben weil das Ich nur fühlt, und das was von demſelben gefühlt wird, als Unwirkliches keine Wahrheit hat, und ſo

als Wirkliches mit dem Fühlenden identiſch iſt bleibt es beim Fühlen, das Ich kömmt in dieſem ſeinem Fühlen nicht zum Ausſpruch deſſen, weder was es fühlt noch was es als Fühlen ſelbſt iſt, nicht kömmt es über das Fühlen hinaus, weil es ſelbſt nur noch erſt als Fühlen iſt.

Ich fühlt nur, inſofern es als Gefühl dieſe ſeine niedrigſte Form iſt, als Vorſtellen, Denken u. ſ. f. iſt es ſelbſt ſchon ein Höheres. Das Höchſte überhaupt iſt eben dieſes, nicht Gefühl zu ſeyn, ſo z. B. iſt nicht Gefühl der Nationalgeiſt, weil dieſer das was ihm das Höhere iſt, wie die Religion, ausſpricht.

Es hat ſich gezeigt, daß das Fühlen, mit welchem Ich noch identiſch oder als welches Ich dieſe reine Unbeſtimmtheit iſt, das Inhaltsleere und damit noch das ganz Formloſe ausmacht, und es ſcheint, als wenn dieſe Geſtaltloſigkeit des Geiſtes durchaus nicht zu irgend einer concretern Beſtimmung gelangen könne, und die Beſtimmtheit ſelbſt ins Unendliche fort mit der Unbeſtimmtheit zuſammenfallen werde, weil es ſelbſt nichts anders als das inhaltsloſe leere Verſchwinden iſt, allein die nähere dialectiſche Bewegung wird uns lehren, wie dieſe Leerheit ſich zu ihrer Erfüllung aufhebt, und in dieſelbe übergeht.

Als das bloße Fühlen war Ich nicht ein Fühlen dieſes oder jenes überhaupt, nicht ein Fühlen irgend eines beſtimmten Inhalts, ſondern die Beſtimmtheit war immer das Unbeſtimmte oder das Unwirkliche ſelbſt, und die Unbeſtimmtheit das Beſtimmte oder das Wirkliche, denn eben darin beſtand das Fühlen. Indem nun Ich als das Fühlende das Unwirkliche fühlt, das eben deswegen, weil es Unwirkliches iſt, nur gefühlt werden kann, dieſes Unwirkliche aber als das Gefühlte das Fühlen des Ich ſelbſt iſt, indem es überhaupt nur als Wirkliches iſt und ſeyn kann,

iſt dieſes ſeyende Unwirkliche ein ſogenanntes Etwas, welches das Ich in ſeinem Fühlen fühlt. Damit fühlt nun Ich erſt in Wahrheit ein Beſtimmtes, und weil Ich dieſes Beſtimmte ſelbſt iſt, fühlt es ſich, oder das Etwas, was nun Ich fühlt, iſt nicht ein Anderes als Ich ſelbſt, das Fühlen iſt in das Sich-Fühlen übergegangen.

b. Das Sich-Fühlen.

Woraus das Sich-Fühlen reſultirt, iſt das Fühlen, in welchem Sich-Fühlen das Fühlen als das Unbeſtimmte und Beſtimmte zugleich verſchwunden und aufgehoben iſt. Deßhalb fühlt Ich in dieſem ſeinem Sich-Fühlen ſowohl ſich als Unwirkliches oder Unbeſtimmtes als auch als Wirkliches oder Beſtimmtes. Sich als Beſtimmtes und Wirkliches fühlend fühlt ſich Ich als dieſes fühlende Ich, indem es ſich aber nur als ſolches fühlt, fühlt es ſich damit als Unbeſtimmtes und Unwirkliches. Als dieſes fühlende Ich fühlt es ſich deßhalb eben ſo ſehr als nicht dieſes, damit iſt es als nicht dieſes ſich fühlend das Gefühl von einem Andern, nicht mehr fühlt Ich ein bloßes unbeſtimmtes Etwas, ſondern es fühlt nun beſtimmter jenes Etwas als ein Anderes denn ſich.

In ſeinem Sich-Fühlen fühlt alſo Ich nun zugleich ein Anderes, und dieſes Andere als das Andere des fühlenden Ich iſt einzig und allein nur das Andere ſeiner, damit ſein Anderes. Als Sich-Fühlen fühlt deßhalb Ich zugleich ſein Anderes, alſo fühlt es ſich überhaupt nur, als es das Gefühl von ſeinem Andern hat, kann eben deswegen dieſes Gefühl von ſeinem Andern nicht los werden, darum fühlt es ſich, indem es überhaupt nur fühlend iſt, beſchränkt und beſtimmt durch jenes Andere, und hat als ſolches das Gefühl ſeiner Abhängigkeit. Letzteres iſt zugleich das Gefühl der Nichtigkeit, denn begrenzt ſich fühlend durch jenes Andere iſt es ein ſich als

endlich Fühlen, welches Andere es deßhalb als ſeine abſolute Macht fühlt.

Das Sich-Fühlen iſt alſo beſtimmt durch das Gefühl von ſeinem Andern, und eben dieſes iſt ſeine Beſtimmtheit, wodurch es zu einem Höheren, als es ſelbſt iſt, ſich erhebt. Weil dieſes Andere es iſt, welches das Sich-Fühlen in das Gefühl der Richtigkeit verkehrt, kann dieſes Gefühl von demſelben als das Macht-Gefühl des fühlenden Ich angeſehen werden, das das fühlende Ich über das bloße Sich-Fühlen hinaustreibt.

Das fühlende Ich fühlt deßhalb dieſes Andere nicht ſo ſehr überhaupt nur als ein Anderes, als vielmehr als ſeine abſolute Wahrheit, damit ſich ſelbſt als das unwahre, und weil dieſes Wahrheits-Gefühl nur aus dem Sich-Fühlen hervorgeht, iſt das, was das fühlende Ich fühlt, in dem fühlenden Ich ſelbſt, das fühlende Ich iſt darum beides, Wahres und Unwahres zugleich. Sich als Unwahres fühlend fühlt es die Wahrheit und deßhalb ſich als Wahres, ſo wie es die Wahrheit fühlend ſich als Unwahres fühlt, und dieſes Fühlen ſeiner als des Unwahren, das als ſolches das Gefühl der Wahrheit iſt, iſt das religiöſe Gefühl. Dieſes religiöſe Gefühl iſt in dem fühlenden Ich das Wahrheits-Gefühl, in und gegen welches alle andere etwaigen zufälligen Gefühle verſchwinden, und deßhalb das höchſte Gefühl.

c. Das höchſte Gefühl.

Mit dem höchſten Gefühl tritt auch ſchon die Religion des Gefühls hervor, weil das fühlende Ich nur durch das Gefühl ſeiner Beſchränktheit und Endlichkeit ſich zum höchſten Gefühl erhebt. Das Fühlen ſeiner als des Unwahren iſt zugleich das Gefühl der Wahrheit, das eben deswegen über jenes erhaben iſt.

Das Sich-Fühlen, indem es das höchſte Gefühl wird, verliert das Gefühl des Endlichen, weil es dieſe ſeine Endlichkeit in dem Unendlichen ſich aufheben fühlt, und als mit dem Unendlichen identiſch nur das höchſte Gefühl ausmacht.

Es hat den Schein, daß mit dem höchſten Gefühle das bloße Fühlen und das Sich-Fühlen verſchwunden iſt, allein das höchſte Gefühl kann immer nur gefühlt werden. Denn das höchſte Gefühl iſt das durch das Sich-Fühlen vermittelte Fühlen, in demſelben iſt beides als Momente enthalten, und das höchſte Gefühl ſelbſt die gefühlte Flüſſigkeit derſelben.

Das höchſte Gefühl iſt deßhalb als das wiederhergeſtellte Fühlen das von dem fühlenden Ich Gefühlte, welches auſſer dem fühlenden Ich nicht iſt, ſondern einzig und allein nur in dem fühlenden Ich die Wahrheit ausmacht, und ſo nicht ſo ſehr die Wahrheit überhaupt als nur die Wahrheit des fühlenden Ich, ſeine Wahrheit iſt. Es fühlt damit jedes fühlende Ich ſeine eigene Wahrheit, die das höchſte Gefühl iſt, und es giebt in Wahrheit ſo viele gefühlte Wahrheiten, als es fühlende Ich giebt, aber wie jedes fühlende Ich als ſolches nicht von einem andern fühlenden Ich unterſchieden iſt, ſo unterſcheidet ſich auch jede gefühlte Wahrheit nicht von einer andern gefühlten Wahrheit, eben darum weil ſie nur eine gefühlte iſt.

Daß alſo das fühlende Ich in ſich als dem fühlenden auſſer ſeinem ſich ſelbſt Fühlen noch das höchſte Gefühl und damit das Gefühl des Unendlichen hat, und daſſelbe als ſeine Wahrheit fühlt, gegen welches es ſelbſt als fühlendes Ich ſich als das Unwahre fühlen muß, und ſo als das der Religion Bedürftige ſich fühlt, iſt als die erſte Religion die Religion des Gefühls.

B.

Die Religion des Gefühls.

Wie Ich als Gefühl eine endliche und zufällige Form des Geiſtes iſt, ſo iſt auch die Religion des Gefühls als dieſe dem fühlenden Ich angehörige, nur wie jene Form, eine zufällige, ſie hat wie Ich als Gefühl ſelbſt die Form der Einzelheit und der Zufälligkeit. Als ſolche iſt die Religion gleichſam die innerlich verſchloſſene Welt des fühlenden Ich, und dieſe verſchloſſene Innerlichkeit iſt wohl ein ſich ſehnendes Regen nach einem Unbekannten, ein dumpfes Empfinden des Höheren, ein dunkles und verworrenes Ahnden, das aber nicht aus dieſem innerlichen Gewirr ſich zur höheren Wahrheit erhebt.

Die Religion des Gefühls iſt nicht eine Religion des Volks, ſondern nur eine Religion des Ich, des Ich in der unmittelbarſten und deshalb ſchlechteſten Form, nämlich ſeiner als des fühlenden. Als eine ſolche vermag deßhalb das Ich ſein Gefühl und damit ſeine Religion, überhaupt die Gottheit nicht auszuſprechen — das Chriſtenthum ſpricht es aus, daß Gott der Geiſt, und daß die Religion des Geiſtes die wahre Religion ſey — das Ich als bloßes Ich hat nur Gefühl, keine Sprache. Die Religion des Ich oder des Gefühls iſt deßhalb an und für ſich nicht die wahre Religion, weil ſie eine Religion des Ich d. h. keine Volks-Religion, nicht eine Religion der Welt iſt, und wenn ſelbſt alle Ich dieſe Religion hätten; ſo wäre ſie damit doch noch nicht über die Ichheit hinausgekommen, ſie bliebe was ſie iſt, eine Religion des Ich und damit des bloßen Gefühls. Denn alle Ich ſind doch nur, wenn auch ein geiſtig Gemeinſames, zugleich jedes ein einzelnes Ich. Es iſt immer nur Ich, das in allen als Bewußtſeyn iſt, und

indem alle Ich das Weſen des Ich ausmachen, iſt jedes Ich das einzelne Ich. Würde eine ſolche Religion entweder einem einzelnen Ich, mehreren oder ſelbſt allen Ich zuſammen angehören; ſo wäre dieſe dem Ich angehörige Religion nothwendiger Weiſe nur für Ich und in Ich d. h. in dem blos ſubjectiven Gefühl und der Empfindung.

Der Inhalt, den die Religion des Gefühls hat, iſt wegen der Form ihrer Unbeſtimmtheit das noch ganz Inhaltsloſe, und ihre nothwendige Vermittelung iſt die Verwirklichung ihrer zum concreten Inhalt. Die Religion des Gefühls als Religion überhaupt iſt das rein Unmittelbare oder für ſich das noch Geſtaltloſe, das Ununterſchiedene und ſo ſich ſelber ihr unwirklicher Inhalt. Die Form derſelben iſt eben das Gefühl, und ohne dieſe Form iſt ſie durchaus ein Unwirkliches. Indem ſie aus ihrer Unwirklichkeit heraustritt und damit wirklich wird, beginnt dieſe ihre Wirklichkeit in dem fühlenden Ich oder vielmehr iſt dieſes Ich als ſolches ihre Wirklichkeit, ſie hat nicht noch ſonſt eine Wirklichkeit, nur in dieſem fühlenden Ich iſt ſie wirklich. Die Religion des Gefühls iſt deßhalb

a. als wirkliches Gefühl, welches
b. in das rührende Gefühl übergeht, und
c. ſich als das wehmüthige Gefühl offenbar wird.

a. Das wirkliche Gefühl.

Die Wirklichkeit des Gefühls hat hier näher den Sinn, daß die Religion das Eigenſte des einzelnen fühlenden Ich iſt, und das fühlende Ich dieſe Form der Religion in ihm ſelbſt hat, daſſelbe alſo wirklich und wahrhaftig in der Wahrheit und die Wahrheit in ihm iſt, aber nur in der Form des Gefühls. Dieſe Form iſt deßhalb nothwendig, weil

die Religion die meinige ſeyn muß, und ſonſt als Religion des Gefühls keine Wirklichkeit hätte. Dieſe ihre Wirklichkeit iſt ein wirkliches Gefühl des fühlenden Ich, das Ich fühlt, daß die Religion die ſeinige iſt, und nicht noch irgendwo anders zu ſuchen ſey.

Die Bewegung der Unwirklichkeit der Religion des Gefühls zur Wirklichkeit iſt ihre Verwirklichung und zugleich ein wirkliches Gefühl des fühlenden Ich, wie jene Verwirklichung die Bewegung der Religion, nämlich ihrer als des Unwirklichen zur Wirklichkeit iſt, iſt dieſes wirkliche Gefühl die Bewegung des fühlenden Ich als des Wirklichen zum Unwirklichen oder zur Unbeſtimmtheit, überhaupt ein Uebergehen des einen in das andere. Die Religion ſelbſt iſt als ſolche nur eine gefühlte, und nur eine gefühlte als die endliche Form des Ich, ſie iſt deßhalb nur als das Gefühlte wirklich, ſo wie Ich als das Fühlen die Wirklichkeit jener als des Unwirklichen iſt, die Religion als das Gefühlte iſt alſo mit dem Ich als dem Fühlen identiſch. Die Religion als wirkliches Gefühl iſt alſo in Ich und nur in Ich, denn als Fühlen des Ich hat es erſt Wirklichkeit, zugleich iſt Ich als dieſes Fühlen ſelbſt das wirkliche Gefühl, und als ſolches dem ſelbſtbewußten Ich gleichſam ein Anderes, ein Fremdes, weil es als das ſeiner ſelbſtbewußte in dieſem ſeinem Andern nicht bei ſich ſelbſt iſt. Gegen dieſe Gewalt in Ich und gegen Ich iſt Ich das Fühlen ſeiner als des Unwahren und damit jener als des Wahren und als des Höchſten. Es ſelbſt fühlt ſich deßhalb als das Niedrigſte, und dieſes Gefühl ſeiner Niedrigkeit iſt nun ſein Sich-Fühlen, je niedriger Ich ſich ſelbſt fühlt, deſto höher fühlt es das Höchſte, je größer das Gefühl ſeiner Niedrigkeit iſt, deſto ſeeliger iſt ſein Fühlen. Das Höchſte kann deßhalb nur gefühlt werden, und das daſſelbe Fühlen iſt die

Seeligkeit, gerade das Fühlen, das Unfreie und deßhalb Unſeelige iſt hier das Seelige. Das Gefühl der Niedrigkeit iſt zugleich das Gefühl der Nichtigkeit, dieſes Gefühl der Nichtigkeit die Nichtigkeit des Gefühls ſelbſt, und dieſes wahrhafte Fühlen des Höchſten, mit welchem die Nichtigkeit des Gefühls ſelbſt nothwendig gefühlt wird, iſt das rührende Gefühl.

b. Das rührende Gefühl.

Das Fühlen der Nichtigkeit des Gefühls ſelbſt iſt die einfache Rührung oder das rührende Gefühl, in welchem das Gefühl als ein Endliches und Nichtiges gefühlt wird, und damit in ſich ſelber zerfließt. Dieſes Zergehen und ſich in ſich Verſenken als das Fühlen der Endlichkeit iſt zugleich als das Gefühl des Höchſten und Unendlichen das unendliche Gefühl, das erhabene Fühlen, in dem Gefühl des Verſchwindens des Endlichen fühlt das fühlende Ich ſich als Unendliches erheben oder das Zergehen des endlichen Gefühls iſt das Entſtehen des unendlichen.

Das Unendliche wird gefühlt, und Ich in der Form des Gefühls damit in der Form des Endlichen fühlt daſſelbe, es iſt deßhalb ein Gefühl ſowohl des Endlichen als des Unendlichen, vergeht in demſelben das Gefühl des Endlichen, entſteht das des Unendlichen, vergeht das des Unendlichen, entſteht das Gefühl des Endlichen, und ſo entſteht und vergeht in dem fühlenden Ich überhaupt das Gefühl, welches es ſowohl entſtehen als verſchwinden fühlt. Dieſes Fühlen des Gefühls als eines entſtehenden und vergehenden und damit eines perennirend verſchwindenden iſt ein unheimliches Gefühl, ein ſchmerzhaftes, das die Endlichkeit zu fühlen hat, aber zugleich ein freudiges, das eben ſowohl das Unendliche und damit die Wonne fühlt, und in

dieſem Fühlen des Schmerzes und der Wonne nur noch Gefühl iſt. Dieſes Gefühl als das Gefühl des Endlichen und Unendlichen iſt, indem es das eine iſt, das andere, und das dieſes Gefühl habende Ich oder das dieſen Widerſpruch fühlende Ich verweilt in dieſem ſeinem ſich ſelbſt widerſprechenden Gefühl, iſt darin glücklich und unglücklich, und beides nur, indem jedes mit jedem verbunden iſt. So iſt es ein gemiſchtes Gefühl ſeiner als des ſeeligen und des unſeeligen, indem es das in ſich ſeelige iſt, iſt es das allerunſeeligſte, und darum das wehmüthige Gefühl, in welches Ich ſich verloren hat.

c. Das wehmüthige Gefühl.

Das wehmüthige Gefühl iſt das Gefühl, welches Ich über ſeinen Verluſt empfindet, oder ſein Sich-Verlieren iſt ſeine Wehmuth, der es ſich nicht ungern hingiebt, weil es das Gefühl der Begriffloſigkeit iſt. Das Sich-Verlieren des Ich iſt ein Entäuſſern ſeiner und es als ſeiner entäuſſert das Gefühl, das Ichloſe, aber als dieſes Ichloſe und damit Gefühlvolle iſt es zugleich das Begriffloſe, und wegen dieſer ſeiner Begriffloſigkeit das wehmüthige, als Gefühl iſt es das wirkliche Gefühl, und damit die ſich verwirklichende Religion deſſelben. Denn das Höchſte als entäuſſert iſt das ſich nichtig fühlende Ich, und das ſeiner entäuſſerte Ich das Höchſte, das wirkliche Gefühl alſo als unbeſtimmt, mithin das Höchſte das in ſeiner Unbeſtimmtheit beſtimmte, die Verwirklichung des Höchſten als beſtimmt, deßhalb das dieſe Verwirklichung fühlende Ich das in ſeiner Beſtimmtheit Unbeſtimmte, darum iſt jedes was das andere, und jedes nur indem das andere iſt. Jedes iſt beides, das Höchſte als ſolches das unwirkliche, aber wirklich, indem es fühlendes Ich iſt, das Ich als ſolches das wirkliche, hingegen unwirklich, indem es das Höchſte iſt.

Ich hat auf dieſem Standpunkte nur Wahrheit als es ſeinen Begriff oder ſich ſelbſt nur in der Form des Gefühls hat, und damit das Begriffloſe ſelbſt iſt. Als dieſes Begriffloſe iſt es eben das Höchſte als welches es ſich fühlt, und dieſes Fühlen beſteht darin, ſich als endlich und unendlich zu fühlen. Dieſes Fühlen des Ich, daß indem es ſich als das Höchſte fühlt, es ſich zugleich als das Nichtige zu fühlen hat, iſt das wahre Gefühl jedes Gefühls überhaupt, und damit ſelbſt des Höchſten als des Unwahren und Nichtigen. Dieſe gefühlte Nichtigkeit iſt das fühlende Ich ſelbſt, die Wehmuth, daß es das Gefühl hat, ſelbſt das Höchſte als ein Gefühltes nichtig zu fühlen, und indem das fühlende Ich überhaupt nur das fühlende Ich iſt, fühlt es ſtets die Nichtigkeit des Gefühls und ſeiner ſelbſt als des Fühlens, weil es jedes Gefühl und alles nur Gefühlte als ein Nichtiges fühlt, es iſt ſtets von dieſer Nichtigkeit afficirt, und deßhalb ſetzt es ſich in dieſem ſeinem Gefühle von der Unwahrheit deſſelben als mit ſich ſelbſt identiſch, ſo daß es ſich auf dieſes ſein Gefühl bezieht, darum das fühlende Ich alles das, was es fühlt oder den ganzen Inhalt ſeines Gefühls in ſich ſelbſt ſetzt, alſo das Gefühl und das fühlende Ich ein Geſetztſeyn, und deßhalb mit ſeinem Inhalt ein Objectives geworden iſt, oder denſelben anſchaut.

C.

Das Anſchauen.

Das Anſchauen als das durch die Religion des Gefühls hindurchgegangene Gefühl iſt eben deswegen nicht nur ein ſinnliches Anſchauen, ſondern zugleich ein ideales oder das die Wahrheit anſchauende Anſchauen.

Als ſolches iſt das Anſchauen

a. das anſchauende Ich, welches die Wahrheit anſchaut, die deßhalb

b. eine angeſchaute Wahrheit iſt, und wahrgenommen

c. die geglaubte Wahrheit ausmacht.

a. Das anſchauende Ich.

Das Ich als wehmüthiges Gefühl iſt das Hervorgehen des anſchauenden Ich, weil es als das Gefühl der Nichtigkeit des Gefühls ſeinen Inhalt aus ſich herausſchafft, und ſich Realität giebt. Als das Beziehen ſeines Gefühls auf ſich iſt das fühlende Ich das Setzen ſeiner als desjenigen Inhalts, den es in der Form des Gefühls nur fühlte. So iſt es aber nicht mehr ein bloßes Fühlen, das als Gefühl ſich beſtimmt findet, ſondern ein Anſchauen des Gefühlten. Es iſt eben deswegen nicht nur als dieſes Anſchauen ein Beziehen auf ſich, wie das Gefühl, ſondern in dem Beziehen ſeiner auf ſich bezieht es ſich zugleich auf ein Anderes. Hingegen dieſes Andere iſt nicht, wie das Andere des Sich-Fühlens ſein Anderes, ſondern in Wahrheit für es ein Anderes, deßhalb fällt es auch nicht mit dieſem Andern zuſammen, ſondern dieſes Andere iſt ihm gegenſtändlich.

Das Gegenſtändliche des anſchauenden Ich iſt das Angeſchaute, und dieſes iſt ſelbſtſtändig gegen es wie es ſelbſtſtändig gegen jenes iſt, gegen das Ich iſt jenes auſſer demſelben ein äuſſerliches ſelbſtſtändiges Object, das zugleich von dem anſchauenden Ich ſich als ganz unabhängig beweiſet. Als fühlendes Ich war es mit ſeinem Andern identiſch, aber als anſchauendes aus jener Identität hervorgehend iſt es das Urtheil oder auch das ſubjectiv in ſich reflectirende. Damit iſt es das

Angeſchautes vorfindende Anſchauen, weßhalb das das Höchſte fühlende Ich nun als daſſelbe, und damit die Wahrheit anſchauende, und die Wahrheit nicht mehr als eine gefühlte ſondern als eine angeſchaute Wahrheit hervortritt.

b. Die angeſchaute Wahrheit.

Das anſchauende Ich hat alſo ſeinen Inhalt, der ſich uns als das Gefühl und die Religion des Gefühls ergeben hat, nun als ein Angeſchautes, welcher deßhalb demſelben als ganz äuſſerlich beſtimmt iſt. Durch dieſen äuſſerlich beſtimmten Inhalt iſt die reine Subjectivität des fühlenden Ich und die Religion des Gefühls negirt, damit dieſe ſubjective Form aufgehoben, ſo daß das einzelne unmittelbar ſubjective Gefühl ſich durch dieſe Negation zur Allgemeinheit erhoben hat. Nicht wird deßhalb die Wahrheit von dem einzelnen fühlenden Ich gefühlt, ſondern die nun nicht mehr gefühlte aber angeſchaute Wahrheit iſt eine daſeyende Wahrheit, damit eine ſinnliche, die nicht für jeden Einzelnen als ſolchen, ſondern für Alle vorhanden und gegenwärtig, oder Allen überhaupt gegenſtändlich iſt.

Daß das anſchauende Ich die angeſchaute Wahrheit vorfindet, rührt daher, weil ſie nun als ein ſelbſtſtändiges Andere gegen daſſelbe erſcheint, oder näher, weil das anſchauende Ich als das in ſich reflectirende das zwar dieſelbe ſetzende iſt, aber wegen ſeiner unmittelbaren Form nicht den Inhalt in ihm ſelbſt hat, welcher deßhalb in das Angeſchaute fällt, das Angeſchaute alſo nur als angeſchaute Wahrheit Wirklichkeit hat, und als allgemeine Wirklichkeit wahrgenommen eine geglaubte Wahrheit iſt.

c. Die geglaubte Wahrheit.

Die Allen gegenſtändliche Wahrheit, welche zugleich eine von dem einzelnen anſchauenden Ich vorgefundene

iſt, iſt eben deswegen, weil ſie als ſolche abſolute Wahrheit iſt, nicht eine einzelne angeſchaute Geſtalt, ſondern die allgemeine Wirklichkeit ſelbſt, die als wahrgenommene eine gegebene Wahrheit iſt, an welche das anſchauende Bewußtſeyn nur zu glauben vermag, und deßhalb für daſſelbe als die geglaubte Wahrheit Daſeyn hat.

Wie die angeſchaute gegenſtändliche Wahrheit die geglaubte Wahrheit iſt, ſo iſt auch das anſchauende Bewußtſeyn zugleich das glaubende Bewußtſeyn, und weil es nur glaubendes Bewußtſeyn iſt, iſt demſelben die geglaubte Wahrheit eine geoffenbarte, ſo daß alſo das Gefühl als das ſich äuſſerlich gewordene als Glaube, und damit die Religion des Gefühls als die Religion des Glaubens oder der ſinnlichen und deßhalb geglaubten Wahrheit ſich ihr offenbar iſt oder manifeſtirt hat.

2.

Der Glaube und die Religion des Glaubens als ſinnliche und damit geglaubte Wahrheit.

Das Gefühl und die Religion des Gefühls hat ſich vermittelſt ſeiner ſelbſt zum Glauben und zur Religion des Glaubens entwickelt, und iſt ſich als letztere offenbar geworden. Es hat damit die Religion des Gefühls nur Wahrheit in der Religion des Glaubens, und ihre erſcheinende Wahrheit iſt ihre Manifeſtation zur Religion des Glaubens. Das religiöſe Gefühl wurzelt deßhalb im Glauben, und wenn der Glaube zunächſt noch eine Vorſtellung des glaubenden Bewußtſeyns iſt, weil die geglaubte Wahrheit das demſelben Gegenſtändliche ausmacht; ſo iſt der

Maaßſtab der Wahrheit die Uebereinſtimmung dieſer Vorſtellung mit der geglaubten Wahrheit als der Religion des Glaubens, welche Einheit das Unbegreiffliche iſt, ſo daß die Wahrheit in dieſer Form

A. der Glaube als ſolcher iſt, deſſen Wahrheit

B. die Religion des Glaubens ausmacht, welche Religion ſich

C. als der unbegreiffliche Glaube darſtellt.

A.

Der Glaube.

Inſofern der Glaube ſich als die Wahrheit des Gefühls beweiſet, iſt auch das glaubende Bewußtſeyn die Wahrheit des fühlenden Ich, als welches das fühlende Ich ſich klar geworden iſt. Vermittelſt des Anſchauens iſt das negirte Gefühl zur Allgemeinheit erhoben, und deßhalb die geglaubte Wahrheit der Gegenſtand des glaubenden Bewußtſeyns. Es iſt der Glaube als das Negiren des blos ſubjectiv Geiſtigen das Element des objectiven Geiſtes, als welches er ſich innerhalb ſeiner ſelbſt entfaltet

a. als das Glauben, welches dem einzelnen glaubenden Bewußtſeyn angehörig in ſeine Wahrheit

b. den Volks-Glauben übergeht, der ſich

c. als Glaube der Welt und damit als den wahren Glauben manifeſtirt.

a. Das Glauben.

Das glaubende Bewußtſeyn als dieſes Einzelne glaubt, hat Glauben, indem es nicht wie das fühlende Ich nur das ſich auf ſich Beziehende iſt, ſondern in der Beziehung ſeiner auf ſich zugleich auf alle einzelne Glaubende ſich bezieht. Inſofern iſt das dem glaubenden Bewußtſeyn angehörige Glauben von dem Meinen

zu unterſcheiden, welches letztere mehr dem Gefühl entſpricht, weil es dem Einzelnen als ſolchen ohne ſeine Beziehung auf Andere zukömmt. Die Glaubenden ſind zunächſt eine collective Einheit, ſie mögen nun wenige, viele oder überhaupt alle zuſammen als dieſe Einzelne den Glauben haben, und deßhalb iſt dieſe Einheit eine blos äuſſerliche oder formelle Allgemeinheit, weil jeder Einzelne als ſolcher den Glauben hat, und damit der Glaube, indem er von der Beziehung aller Einzelnen auf einander abhängt, vermittelſt der Subjectivität nur Wahrheit iſt.

Der Glaube in dieſer Geſtalt des Geiſtes iſt das Glauben, weil die Glaubenden hinſichtlich der geglaubten Wahrheit als alle Einzelne jeder Einzelne an ſich ſelbſt als an dieſen Einzelnen Glaubenden gewieſen iſt. Es iſt damit das Glauben ein Negatives überhaupt, gegen welches der Glaube vielmehr die poſitive Wahrheit iſt, und in welchem das Glauben nur Sinn und Bedeutung hat. Das Glauben, welches allen Einzelnen als ſolchen angehört, hebt ſich deßhalb in dem Glauben, und damit der Einzelne in dem Geiſte ſeines Volks als der Negation ſeiner Einzelheit, der Einzelne als der endliche in ſeinem Volksgeiſt als dem unendlichen Geiſt auf, welcher dem Volksgeiſt angehörige Glaube als der unendliche Glaube der Volksglaube iſt.

b. Der Volks-Glaube.

Wie der Einzelnen alſo als mit dem Geiſte ſeines Volks identiſch der unendliche Geiſt iſt, und als ſolcher nur Wahrheit hat, iſt ſein Glaube einzig und allein wahrer Glaube, als er der Volksglaube iſt. Der Glaube iſt deßhalb nicht dadurch Glaube, daß jedes glaubende Bewußtſeyn als einzelnes den Glauben hat, oder an den Gegenſtand des Glaubens als an die Wahrheit glaubet, was den Glauben in eine bloße Meinung

verkehren würde, und gar nichts vor der gefühlten Wahrheit voraus hätte, ſondern inſofern der Glaube einem Volk, in welchem der Einzelne negirt iſt, angehört. Jeder andere Glaube irgend eines Einzelnen, der noch neben dem Glauben ſeines Volks beſtehen ſoll, iſt ein Unglaube, eine bloße Meinung, und deßhalb ein Aberglaube. Das glaubende Bewußtſeyn iſt als Einzelnes, wenn es den Volksglauben hat, mit demſelben identiſch, es hat ſeinen Glauben und damit die geglaubte Wahrheit nicht wie das fühlende Ich in ſeinem Fühlen, in ihm ſelbſt als dem einzelnen glaubenden Bewußtſeyn, ſondern in dem allgemeinen glaubenden Bewußtſeyn ſeines Volks.

Indem alſo das einzelne glaubende Bewußtſeyn nicht wie das fühlende Ich in ihm ſelbſt die Wahrheit hat, ſondern einzig und allein nur, als es das mit dem allgemeinen glaubenden Bewußtſeyn ſeines Volks identiſche iſt, nimmt es dieſen ſeinen Glauben zunächſt an dem Bewußtſeyn ſeines Volks wahr, und als ſolcher iſt er dem einzelnen glaubenden Bewußtſeyn an ſeinem Volk gegenſtändlich, damit derſelbe ein von ihm als der bloſſen Einzelheit Unterſchiedenes und deßhalb in ſich Reflectirtes, was denn die Aeuſſerlichkeit des Glaubens als einer geglaubten Wahrheit ausmacht. Nur ſo an dem Volksgeiſt wahrgenommene iſt die Wahrheit eine von dem einzelnen Bewußtſeyn geglaubte, ſo daß mit der Gegenſtändlichkeit derſelben dem einzelnen Bewußtſeyn zugleich der Geiſt des Volks als ſeine Wahrheit gegenſtändlich iſt.

Aber der einzelne Volksgeiſt als der Geiſt dieſes Volks iſt ein beſonderer Volksgeiſt gegen andere Völker, und damit ein dieſem Volk eigener Geiſt. Jedes Volk iſt deßhalb gegen jedes andere ein beſonderes, welche Beſonderheit ſich in dem Weltgeiſt als dem

allgemeinen aufhebt, in welchem alle beſondere Völkergeiſter identiſch und als Momente enthalten ſind. Das Bewußtſeyn des Volksgeiſtes über ſich iſt deßhalb zugleich ein Bewußtſeyn ſeines endlichen Daſeyns, und damit des Weltgeiſtes als ſeiner Wahrheit, weßhalb der Volksglaube in dem Glauben der Welt als dem wahren Glauben ſeine Wahrheit hat.

c. Der Glaube der Welt oder der wahre Glaube.

Der Glaube der Welt iſt darum der wahre Glaube, weil das einzelne glaubende Bewußtſeyn als mit dem Weltgeiſt identiſch dieſen Glauben hat, und deßhalb der Glaube nicht nur ſeinem Volk, ſondern allen Völkern oder dem Weltgeiſt als dem Geiſt in allen Völkern angehört. Der wahre Glaube iſt alſo nur vermittelſt des Weltgeiſtes, und indem der göttliche Geiſt ſelbſt als Weltgeiſt für den Weltgeiſt iſt, iſt der göttliche Geiſt Gegenſtand des Welt-Glaubens.

Der göttliche Geiſt iſt damit als Glaube der Welt für das glaubende und deßhalb wahrnehmende Bewußtſeyn, ſo daß derſelbe als eine Offenbarung des Weltgeiſtes eine daſeyende Wirklichkeit hat und als Kirche gegenwärtig iſt. Damit iſt die abſolute Wahrheit als eine ſinnliche vorhanden, an welche, weil ſie eben dieſe abſolute Wahrheit in der Sinnlichkeit iſt, nur geglaubt werden kann. Der Glaube der Welt oder der wahre Glaube iſt deßhalb unmittelbar die Religion des Glaubens.

B.

Die Religion des Glaubens.

Indem das einzelne glaubende Bewußtſeyn als mit dem Glauben der Welt identiſch die Religion des Glau-

bens hat, und auf dieſelbe als ſeine Wahrheit ſich bezieht, iſt die Wahrheit für daſſelbe

a. als gemeine Wirklichkeit, und indem es ſich als Bewußtſeyn von derſelben unterſcheidet
b. als Jenſeits und Dieſſeits, deren Einheit
c. die Wahrheit als das Formell mit ſich Identiſche ausmacht.

a. Die Wahrheit als gemeine Wirklichkeit.

In der Religion des Glaubens iſt die Wahrheit als äuſſerliches Daſeyn gegenwärtig, als ſinnliche Wahrheit überhaupt, an welche als an eine unmittelbar gegebene geglaubt wird. Der wahrhafte Inhalt, den in dieſer Religion das einzelne glaubende Bewußtſeyn hat, iſt die Identität ſeiner als des glaubenden mit der geglaubten Wahrheit, und näher mit der Beſtimmtheit derſelben als eines unmittelbar Gegenſtändlichen. Das wirkliche Daſeyn der abſoluten Wahrheit wird als äuſſerlich wirklich und wahrhaftig angeſchaut, und weil die abſolute Wahrheit da iſt als der Glaube des glaubenden Bewußtſeyns, hat der glaubende Einzelne das Bewußtſeyn, nicht für ſich ſelbſt die Wahrheit zu haben und zu ſeyn, ſondern nur an dieſelbe zu glauben.

Die Wahrheit iſt für das glaubende Bewußtſeyn als eine gemeine Wirklichkeit das Anſich, und vor derſelben als der gemeinen Wirklichkeit verſchwindet jeder Zweifel, ſie iſt als ſolche eben deswegen ein Wunder, denn das Höchſte iſt zugleich als das Gemeinſte.

Indem nun die abſolute Wahrheit dem gemeinen Bewußtſeyn offenbar iſt, als eine gemeine Wirklichkeit Daſeyn hat, unterſcheidet das Bewußtſeyn ſich von derſelben, die Wahrheit iſt für das Bewußtſeyn. Deßhalb bezieht ſich das Bewußtſeyn auf die Wahrheit,

aber wegen dieſer ſeiner Beziehung auf die Wahrheit und dieſes Unterſcheidens von derſelben als Seyn der Wahrheit für das Bewußtſeyn, iſt die Wahrheit nicht für das Bewußtſeyn wie ſie an und für ſich, ſondern wie ſie da iſt, als ſinnliche Wahrheit oder als gemeine Wirklichkeit. So weiß das Bewußtſeyn von der Wahrheit als einer ſinnlichen, weiß aber die Wahrheit nicht wie ſie an und für ſich iſt, das Wiſſen von der Wahrheit als einer gemeinen Wirklichkeit iſt Glaube.

Das Bewußtſeyn nun von der Wahrheit als einer daſeyenden und wirklichen ſich unterſcheidend iſt das Bewußtſeyn für ſich, eigenes Selbſt, das aber, indem es ſich von der Wahrheit unterſcheidet, ſich zugleich auf dieſelbe als auf die Wahrheit bezieht, ſich eben ſo ſehr als eigenes Selbſt, und damit als das Unwahre weiß. Denn das Bewußtſeyn, wie es ſich hier darſtellt, iſt das Bewußtſeyn von der ſinnlichen Wahrheit, eben deswegen das Bewußtſeyn ſeiner, des eigenthümlichen Selbſtes, als des unwahren, aber das Bewußtſeyn des Selbſtes, als Selbſt das Unwahre zu ſeyn, iſt zugleich das Bewußtſeyn der Entäuſſerung des Selbſtes, welche Entäuſſerung nur die Entäuſſerung ſeiner als des Unwahren iſt. Die Wahrheit ſelbſt aber hat ihre Entäuſſerung ſchon vollbracht, denn ſie iſt als eine gemeine Wirklichkeit da, die Entäuſſerung des Selbſtes iſt alſo nur die eine Seite, welche für das Bewußtſeyn iſt, nicht die andere Seite iſt für das Bewußtſeyn, nämlich die Entäuſſerung der Wahrheit, die Wahrheit als eine gemeine Wirklichkeit iſt als für das Bewußtſeyn nicht die Entäuſſerung als ſolche, ſondern die Entäuſſerung als ſchon entäuſſert, die entäuſſerte Entäuſſerung. Dieſe vollbrachte Entäuſſerung der Wahrheit, oder die entäuſſerte Entäuſſerung, iſt für das Bewußtſeyn des ſich entäuſſernden Selb-

ſtes ein Jenſeits wie die Wahrheit als gemeine Wirklichkeit ein Dieſſeits iſt.

b. Die Wahrheit als das Jenſeits und das Dieſſeits.

Die Entäuſſerung des Selbſtes, welche nicht zugleich die Entäuſſerung der Wahrheit iſt, iſt eine einſeitige und deßhalb eine unwahre Entäuſſerung. Das Selbſt kömmt in dieſer ſeiner Entäuſſerung nicht zur Wahrheit, es entleert nur ſich als das Unwahre, und darum iſt es freilich nicht das Selbſtſüchtige, das der Wahrheit ſich gegenüber weiß, ſondern das Selbſtloſe, aber auch nur ein Selbſtloſes, es hat in ſeiner Entäuſſerung nicht die Wahrheit ergriffen, weil die Wahrheit mit der Entäuſſerung des Selbſtes ſich nicht zugleich entäuſſerte, ſondern ſchon ihre Entäuſſerung vollendet hat. Dieſe vollendete Entäuſſerung iſt für das ſich entäuſſernde Selbſt ein Geweſenes, damit ein Jenſeits überhaupt, eine jenſeitige Wahrheit.

Das ſich entäuſſernde Selbſt, das wegen der vollbrachten Entäuſſerung der Wahrheit dieſelbe nicht gewinnt, iſt als das Selbſtloſe nun auch zugleich das Weſenloſe und Wahrheitsloſe, aber die Wahrheit ſelbſt als nur das Weſen- und deßhalb Selbſtloſe iſt ſchon als die entäuſſerte Entäuſſerung nicht mehr das Selbſtloſe, ſondern das Selbſt, und ſogar in der Einheit ihrer als des Weſens und des Selbſtes eine gemeine Wirklichkeit. Als dieſe gemeine Wirklichkeit iſt die Wahrheit eben ſo ſehr ein Dieſſeits, als dieſes Dieſſeits für das Bewußtſeyn des ſich entäuſſernden Selbſtes ein Jenſeits iſt.

Die Wahrheit iſt alſo ſowohl ein Jenſeits als ein Dieſſeits, und näher jedes jedem entgegengeſetzt, das Jenſeits dem Dieſſeits und das Dieſſeits dem Jenſeits

gegenüber. Auf gleiche Weiſe iſt das Bewußtſeyn des ſich entäuſſernden Selbſtes als des Weſenloſen und Selbſtloſen der Wahrheit als der Einheit ihrer als des Weſens und des Selbſtes entgegengeſetzt, aber dieſer Gegenſatz iſt nicht ein fixer, wie die nähere dialectiſche Bewegung zeigen wird.

Denn die Wahrheit als das Dieſſeits ihr ſelber für das Bewußtſeyn als dem Jenſeits gegenüber iſt nur durch ſich ſelbſt als das Jenſeits das Dieſſeits, wie umgekehrt nur durch ſich ſelbſt als das Dieſſeits das Jenſeits, das eine enthält in ihm ſelbſt das andere, aber zugleich iſt jedes nur, inſofern es nicht das andere iſt, die Wahrheit nur das Dieſſeits als gemeine Wirklichkeit, indem ſie nicht für das Bewußtſeyn des ſich entäuſſernden Selbſtes das Jenſeits iſt, oder ſie ſich ſelbſt als Dieſſeits von ihr als Jenſeits unterſcheidet. Beides aber und damit ſie ſelbſt iſt das Nichtſeyn des Andern, die Unterſcheidung damit eine für ſich ſeyende, oder die Wahrheit als ſich unterſcheidende unterſcheidet ſich nicht von etwas Anderem, ſondern nur von ſich ſelber. So iſt ſie das Negative ihrer ſelbſt, ihre beiden Seiten als Jenſeits und Dieſſeits geht die eine in die andere über, und dieſes, daß ſie das Negative ihrer ſelbſt iſt, iſt ihre Einheit oder ihre Identität, die Wahrheit als das Formell mit ſich Identiſche.

c. Die formell mit ſich identiſche Wahrheit.

Mit dem Gegenſatze der Wahrheit als des Jenſeits und des Dieſſeits hat ſich auch der Gegenſatz des Bewußtſeyns als des ſich entäuſſernden oder des Weſenloſen und Selbſtloſen und der Wahrheit als der Einheit ihrer als des Weſens und des Selbſtes aufgehoben, welcher aufgehobene Gegenſatz deßhalb mit der Wahrheit als dem mit ſich Identiſchen zuſam-

menfällt. Die Identität der Wahrheit als ihrer mit ihr ſelber und ſo das mit ſich Identiſche, ſo wie die Identität des Selbſtes als des Selbſtloſen und der Wahrheit als der Einheit ihrer als des Weſens und des Selbſtes iſt als das Aufgehobenſeyn dieſes Gegenſatzes zugleich ein Enthaltenſeyn und Aufbewahrtſeyn deſſelben.

Die Wahrheit, welche das Jenſeits und das Dieſſeits als Momente in ihr als der Identität aufgehoben enthält, ſo wie die Identität ihrer mit dem Selbſt als dem Selbſtloſen, welches letztere durch dieſe Identität mit ihr die Selbſtloſigkeit als die Weſenloſigkeit zu ſeyn aufgehört hat, iſt nun für das Bewußtſeyn als dieſe Identität. Als für das Bewußtſeyn iſt dieſe Wahrheit von demſelben unterſchieden oder vielmehr unterſcheidet ſich das Bewußtſeyn von ihr, indem aber das Bewußtſeyn zugleich mit ihr identiſch iſt, iſt es als das ſich von ihr unterſcheidende zugleich das die Wahrheit Scheidende in ihre Momente. Es trennt nun dieſelbe in ein Jenſeits und ein Dieſſeits, oder es iſt es, welches an ihr das Jenſeits und Dieſſeits unterſcheidet, aber eben deswegen iſt es als das von der Wahrheit ſich unterſcheidende und das dieſelbe in ihre Momente trennende das ſich von ſich ſelbſt unterſcheidende und das ſich ſelber ſcheidende.

Zunächſt unterſcheidet ſich alſo das Bewußtſeyn von der Wahrheit, es ſetzt ſich damit gegen die Wahrheit als die Seite, als welche es nicht mit derſelben identiſch und deßhalb derſelben entgegengeſetzt iſt, aber ſein ihr Entgegengeſetztſeyn iſt ein Aufgehobenſeyn, das Unterſcheiden ſeiner von der Wahrheit iſt eben ſo ſehr kein Unterſcheiden, oder indem es ſich von ihr unterſcheidet, iſt es mit ihr identiſch, und nur als mit ihr identiſch unterſcheidet es an ihr das Unterſchiedene. Eben

deswegen iſt das was das Bewußtſeyn an der Wahrheit unterſcheidet, ſchon ein mit derſelben Zuſammengegangenes, ihre Momente ſind als ſich entgegengeſetzte und zugleich als aufgehobene mit ihr identiſch, das Unterſcheiden derſelben nur ein Unterſcheiden ihrer in ihrer Identität.

Die von dem Bewußtſeyn an der Wahrheit unterſchiedene Momente ſind das Getrenntſeyn ihrer als ein Jenſeits und Dieſſeits, jenes nun wie dieſes für das Bewußtſeyn. Als das Jenſeits iſt es das Wunderbare, als das Dieſſeits das Wirkliche, aber wie jene Momente als ſelbſtſtändige einander entgegengeſetzt, als ſich entgegengeſetzte ſich gegenſeitig aufheben und in einander übergehen, iſt zugleich die Einheit, in der ſie aufgehoben ſind, für das Bewußtſeyn. Indem das Bewußtſeyn nur als ſich von der Wahrheit unterſcheidendes die Wahrheit ſcheidet, und in dieſer Scheidung ihre Momente als unterſchiedene hat, beide aber in ihrer Identität ſich aufheben, iſt dieſe Identität, von der eben das Bewußtſeyn, mit welcher es doch identiſch iſt, ſich unterſcheidet, als die Einheit des Wunderbaren und des Wirklichen dem Bewußtſeyn das Unbegreiffliche, damit der Glaube oder vielmehr die Religion des Glaubens der unbegreiffliche Glaube.

C.

Der unbegreiffliche Glaube.

Wenn der Glaube der unbegreiffliche Glaube, und als die formell mit ſich identiſche Wahrheit das Negative ſeiner ſelbſt iſt, ſo iſt von demſelben das Wiſſen ausgeſchloſſen, oder der unbegreiffliche Glaube iſt die Unmöglichkeit des Wiſſens. Als ſolcher iſt er

a. das Unbegreiffliche überhaupt, das als ſolches geglaubt

b. zum möglichen Wiſſen wird, und

c. als wirkliches Wiſſen ſich offenbar iſt.

a. Das Unbegreiffliche.

Das Unbegreiffliche, wie es ſich hier darſtellt, iſt die Wahrheit als Einheit des Wunderbaren und des Wirklichen für das Bewußtſeyn, von der das Bewußtſeyn ſich deßhalb unterſcheidet, und mit welcher wegen der in derſelben aufgehobenen Momente es identiſch iſt. Das Unterſcheiden des Bewußtſeyns von derſelben iſt deßhalb das ſich von ſich ſelbſt Unterſcheiden und damit das ſich ſelber Scheidende, ein ſich in ihm ſelbſt Entgegenſetzen, das aber indem es ſich ihm entgegenſetzt mit ſich ſelbſt zuſammengeht, und weil es ſo ſelbſt als dieſe Bewegung für es ſelbſt iſt, aber zugleich wieder ſich von ſich als von dieſer Bewegung unterſcheidet, iſt es wie jene Einheit ihm ein Unbegreiffliches iſt, auch ſich ſelber ein Unbegreiffliches.

Indem es ſich ſelbſt ſcheidet, hat es ſelbſt wie jene Einheit die Momente derſelben in ihm als unterſchiedene, es iſt ihm ſelbſt als ein ſich ſcheidendes ein Jenſeits und ein Dieſſeits, als jenes das Selbſtbewußtſeyn, in welchem die abſolute Wahrheit ſelbſt ein wirkliches Daſeyn hat, als dieſes das Wirkliche und Gemeine, das keine Wahrheit für ſich ſelbſt iſt. Dieſe Scheidung des Bewußtſeyns als ſeiner in ihm ſelber in dieſe Momente iſt es in Wahrheit, wie es ſich darſtellt, es ſetzt ſich ſelbſt als ſich ſcheidend für ſich gegen ſich, iſt wie die Wahrheit zugleich das Höchſte und Gemeinſte, aber jenes als ein Jenſeits, und dieſes als ein Dieſſeits. Als Letzteres iſt es ſich ſelbſt das Unwahre und deßhalb das Nichtige, als erſteres iſt es ſich das Wahre, aber als ein Jenſeits, es iſt nicht in ſeinem Dieſſeits das Jenſeits, in ſeiner Nichtigkeit nicht die Wahrheit. Aber als ſolches iſt das Bewußtſeyn in ihm ſich ſelber entgegengeſetzt, als das wahre ihm ſelbſt als dem unwahren und umgekehrt, als Beides iſt es nur was es iſt, und nur allein,

als Beides in ihm jedes ſich gegenſeitig ausſchließt. In dieſem ihrem gegenſeitigen Ausſchließen iſt jedes nur durch dieſes Ausſchließen ſeines Andern, das Wahre nur das Wahre als es nicht das Unwahre iſt, und umgekehrt, eben deswegen jedes als es nicht das andere aber auch nur indem das andere iſt. So jedes als ein Anderes jedem entgegengeſetzt geht jedes in jedes über, und damit jedes im Andern mit ſich ſelbſt zuſammen, das Jenſeits mit dem Dieſſeits, und das Bewußtſeyn ſowohl dieſes als jenes iſt deßhalb nun in ſeinem Jenſeits das Dieſſeits, in der Wahrheit das Unwahre, in ſeinem Dieſſeits das Jenſeits, in ſeiner Unwahrheit das wahre. Als jenes iſt es in dem Höchſten das Gemeinſte, als dieſes in dem Gemeinſten das Höchſte, und wie das Dieſſeits mit dem Jenſeits, ſo geht das Bewußtſeyn als das Gemeinſte mit ſich als dem Höchſten zuſammen. Als ſolches iſt es die Einheit ſeiner ſelbſt als identiſch mit der Einheit des Wunderbaren und des Wirklichen, und hat das Jenſeits und das Dieſſeits in ihm aufgehoben, aber ſeine Identität mit dieſer Einheit iſt nur die eine Seite des Bewußtſeyns, nämlich ſeiner als des Unbegreifflichen, und die Wahrheit iſt als für daſſelbe die unbegreiffliche Wahrheit, von welcher Wahrheit das Wiſſen unmöglich iſt. Eine Wahrheit aber, welche unbegreifflich, und deßhalb ſich ſelber eine unbegreiffliche Wahrheit iſt, iſt eine verhüllte Wahrheit, deren Exiſtenz nicht das Wiſſen ſondern das Nicht-Wiſſen, alſo die Unmöglichkeit des Wiſſens ſelbſt ausmacht.

Wenn ſich die Wahrheit hier als das Unbegreiffliche darſtellt, und damit als dasjenige überhaupt, was nicht erkannt und begriffen werden könne, ſo iſt daran zu erinnern, daß bis jetzt nur die eine Seite des Bewußtſeyns, für welches die Wahrheit das Unbegreiffliche iſt,

betrachtet, und zugleich nur das eine Moment der Wahrheit herausgehoben worden iſt. Wir haben deßhalb noch auf die andere Seite und damit auf das zweite Moment zu reflectiren, aus welcher Betrachtung das Reſultat als die Einheit und die Wahrheit dieſer beiden Seiten hervorgehen wird.

Das Bewußtſeyn mit der Wahrheit als der Einheit des Wunderbaren und des Wirklichen identiſch unterſcheidet ſich auch von dieſer ſeiner mit ſich identiſchen Wahrheit, weil die Wahrheit als das Unbegreifliche für das Bewußtſeyn und damit als beſtimmt iſt. Wegen dieſer ihrer Beſtimmtheit wird die Wahrheit als Seyn für das Bewußtſeyn von dem Bewußtſeyn gewußt, welches Wiſſen darin beſteht, daß die Wahrheit als das Unbegreifliche nicht könne erkannt werden. Dieſes Unterſcheiden alſo iſt die andere Seite, und die Wahrheit eine unterſchiedene, aber näher eine ſich in ſich ſelbſt unterſcheidende und damit eine in ſich ſelber ſich entgegenſetzende, in der Wahrheit als dem Unbegreiflichen tritt dem Nicht-Wiſſen das Wiſſen, der Wahrheit als der Unmöglichkeit des Wiſſens die Wahrheit ſelbſt als die Möglichkeit des Wiſſens gegenüber.

Für ſich iſt die Seite des Bewußtſeyns näher dieſe, daß von demſelben der Gegenſatz des Wiſſens und des Nicht-Wiſſens oder des Glaubens und des Wiſſens feſtgehalten wird, weil das Bewußtſeyn als ſich ſelber das Unbegreifliche ſich als Unbegreifliches weiß. Es verſichert deßhalb, das Wiſſen ſey unmöglich, aber dieſe Verſicherung iſt in dem Nicht-Wiſſen gegründet, die Unmöglichkeit des Wiſſens ſelbſt wird nicht erkannt und begriffen, ſondern es wird nur von derſelben gewußt, aber ſelbſt dieſes Wiſſen von derſelben widerſpricht dem Nicht-Wiſſen, welches über-

haupt gar kein Wiſſen zuläßt. Das Nicht=Wiſſen hingegen iſt nur dadurch, daß es das Wiſſen ausſchließt, und damit dem Wiſſen entgegengeſetzt iſt, es iſt eben deswegen ohne dieſen Gegenſatz, welcher es ſelbſt iſt, gar nichts, alſo nur durch das Wiſſen das Nicht=Wiſſen, ſo wie das Wiſſen nur Wiſſen durch das Nicht=Wiſſen. Das Nicht=Wiſſen und damit der Glaube hat in ihm ſelber das Wiſſen, oder in dem Glauben iſt das Wiſſen ſelbſt enthalten; der Glaube als ſolcher oder der Glaube ohne ein Wiſſen, d. h. als bloßes Nicht=Wiſſen kann ſelbſt nicht einmal von der Unmöglichktit des Wiſſens wiſſen, er wäre nicht mehr Glaube überhaupt, ſondern nichts.

Indem alſo wie ſich erwieſen, dem einem Extrem des Gegenſatzes nämlich dem Nicht=Wiſſen das andere Extrem als das Wiſſen gegenübertritt, und nur dadurch dieſer Gegenſatz Wahrheit und Wirklichkeit hat, damit das Nicht=Wiſſen einzig und allein nur iſt als es in ihm ſelbſt ſein Anderes nämlich das Wiſſen ihm gegenüber hat, hebt ſich nun dieſer Gegenſatz ſo auf, daß das Nicht=Wiſſen oder die Unmöglichkeit des Wiſſens mit ſeinem Andern, nämlich dem Wiſſen als der Möglichkeit des Wiſſens, ohne welches es nicht iſt, und das es ſelbſt iſt, und umgekehrt das Wiſſen mit ſeinem Andern dem Nicht=Wiſſen zuſammengeht, deßhalb die beiden Seiten der Wahrheit, das Nicht=Wiſſen und das Wiſſen als mit ſich ſelber zuſammen gegangen, und ſomit identiſch das mögliche Wiſſen ſind.

b. Das mögliche Wiſſen.

Das Unbegreifliche hat ſich durch ſich ſelbſt zum möglichen Wiſſen erhoben, indem es als die Unmöglichkeit des Wiſſens ſelbſt die Möglichkeit des Wiſſens zu ſeyn ſich bewieſen. Das Wiſſen nun von dieſer

Möglichkeit des Wiſſens, und damit der Nichtigkeit des bloßen Nicht-Wiſſens, alſo dieſe gewußte Möglichkeit des Wiſſens iſt das mögliche Wiſſen. Das Unbegreiffliche iſt das mögliche Wiſſen, in welchem Urtheil das Prädikat die Wahrheit des Subjectes ausmacht, und weil das mögliche Wiſſen aus dem Unbegreifflichen reſultirt, iſt es als das nur mögliche Wiſſen das noch nicht ſich klar gewordene oder das wirkliche Wiſſen. Es iſt vielmehr erſt das Werden zu demſelben und als ſolches die Manifeſtation ſeiner als des wirklichen Wiſſens.

Als die Möglichkeit des Wiſſens iſt das Unbegreiffliche das Wiſſen von dem Nicht-Wiſſen als einem Unwahren, und deßhalb weiß ſich das Unbegreiffliche, indem es die Möglichkeit des Wiſſens iſt, als dasjenige, was begriffen werden muß, oder vielmehr dieſes Wiſſen iſt ſelbſt ſchon das Aufheben ſeiner als des Unbegreifflichen. Das was zu begreiffen iſt, und was begreiffen muß, iſt alſo das Unbegreiffliche ſelbſt, welches als Unwahres gewußt und damit die gewußte Unmöglichkeit des Wiſſens das mögliche Wiſſen iſt, das die Möglichkeit des Wiſſens weiß.

Das mögliche Wiſſen beſteht alſo darin, das Unbegreiffliche als ein Unwahres zu wiſſen, und indem es nur begreifft, daß das Unbegreiffliche als ſolches eine reine Leerheit iſt, iſt es ſchon das mögliche Wiſſen. Das Wiſſen von dem Unbegreifflichen überhaupt iſt ſchon nicht mehr das Unbegreiffliche ſelbſt, ſondern das Unbegreiffliche iſt dieſem Wiſſen gegenſtändlich, damit als ſolches was nicht zu begreiffen iſt, weil überhaupt das Unbegreiffliche mit dem Begriff nichts zu thun hat, das Unbegreiffliche hat ſich in dem Wiſſen aufgehoben, und deßhalb aufgehört das Unbegreiffliche zu ſeyn, es iſt nun ſelbſt dieſes Wiſſen als mögliches Wiſſen.

Der unbegreiffliche Glaube zeigt ſich alſo, ohne das Wiſſen eine leere Nichtigkeit zu ſeyn, und er iſt in Wahrheit nur inſofern der unbegreiffliche und damit das Unwahre, als er nicht in ihm ſelbſt das Wiſſen hat.

Der Glaube als das mögliche Wiſſen iſt das Begreiffen ſeiner als der Möglichkeit des Wiſſens, und weil eben darin ſein Wiſſen beſteht, iſt dieſes Wiſſen als vermittelt das dem Wiſſen ſelbſt gegenſtändliche Wiſſen, das wirkliche Wiſſen.

c. Das wirkliche Wiſſen.

Das wirkliche Wiſſen, und damit das gewußte Wiſſen iſt nicht ſo da als ein Gegebenes, ſondern iſt vielmehr ein hervorgebrachtes Daſeyn, und damit ein Höheres als das, deſſen Daſeyn ein nur ſinnliches iſt. Aber es iſt nicht ein durch Anderes Producirtes, ſondern das ſich ſelbſt Hervorbringende, ſeine eigene Exiſtenz, das wirkliche Wiſſen iſt ein durch ſich ſelber gewußtes, und eben darin beſteht ſein Daſeyn, ein anderes Daſeyn hat es nicht.

Es iſt alſo zunächſt nur was es iſt, nämlich das durch ſich ſelbſt als das Wiſſen Gewußte, ſo wie umgekehrt nur das Wiſſen dadurch, daß es weiß, und das was es weiß, oder das Gewußte es ſelbſt iſt, indem es dieſes iſt, iſt es jenes, und indem es jenes iſt, dieſes. Als gewußt iſt es zunächſt ein nur Gewußtes, das eben deswegen als ſolches noch keine wahrhafte Wirklichkeit hat. Aber das Gewußte weiß ſich und als ſein Sich-Wiſſen iſt es das Wirkliche, und als dieſes Wiſſen zugleich das Gewußte, damit ein bloßes Wiſſen, ein Unwirkliches, indem es ſo das Wirkliche iſt, iſt es ein Unwirkliches, und umgekehrt. So als das Negative ſeiner ſelbſt iſt es ſich ſelbſt das was es iſt, es als Wirkliches bringt

ſich hervor als Unwirkliches, und es als Unwirkliches ſich als Wirkliches, und dieſes ſein negatives Produciren ſeiner ſelbſt iſt ſeine Exiſtenz.

Es exiſtirt alſo nur als dieſe abſolute Negativität, deßhalb wohl aus ſich und von ſich ſelbſt, iſt die mit ſich identiſche Vermittlung, aber die Selbſtſtändigkeit der Unterſchiede innerhalb ſeiner, oder vielmehr es ſelbſt als dieſe ſelbſtſtändigen Unterſchiede vermitteln ſich nicht zu ihrer Identität, im Gegentheil widerſtreben ſie derſelben.

Als das Sich-Wiſſen iſt das Gewußte das Wirkliche, denn es beſtimmt ſich ſelbſt, aber als was es ſich beſtimmt, iſt ein Anderes, weil es ſich ſelbſt als das Unwirkliche beſtimmt, damit als Wirkliches es ſelbſt ein Unwirkliches iſt. Das ſich beſtimmende Wiſſen iſt alſo das wirkliche, das beſtimmte hingegen das unwirkliche, indem aber das beſtimmende das Beſtimmte und das Beſtimmte das Beſtimmende ſelbſt iſt, iſt das Gewußte und das Wiſſen unwirkliches und wirkliches, ein Jenſeits und ein Dieſſeits, aber ein Jenſeits im Dieſſeits, und ein Dieſſeits im Jenſeits.

Als wirkliches hat es ſeine Exiſtenz in ihm dem unwirklichen, und umgekehrt, als das Sich-Wiſſen oder Wirkliche iſt ſeine wirkliche Exiſtenz die unwirkliche oder nur gewußte, exiſtirend exiſtirt es nicht wirklich, ſondern blos als Wiſſen, und weil ſeine Exiſtenz als die des bloßen Wiſſens gegen ſeine Wirklichkeit ſo gut als gar keine iſt, exiſtirt es gar nicht.

Umgekehrt als Gewußtes oder Unwirkliches exiſtirt es als Wirkliches und nur als Wirkliches, aber eben dieſe ſeine Exiſtenz als eine nur wirkliche iſt ſeinem Sich-Wiſſen eine noch unangemeſſene Exiſtenz. Denn das Sich-Wiſſende iſt noch ganz etwas Anderes als das blos wirklich Exiſtirende, und darum exiſtirt es

nur als Wiſſen, als das nur Gewußte, welches nur Gewußte das Unwahre iſt.

Es ſelbſt exiſtirt deßhalb als das Unwahre, ſeine unwahre Exiſtenz iſt eben ſowohl nicht es ſelbſt, aber es hat nun keine andere Exiſtenz, als dieſe ſeine unwahre, damit gar keine, es exiſtirt nicht.

Aber doch iſt es das als beſtimmt Beſtimmende, es ſelbſt das ſich als beſtimmt Setzende und in dieſem Sich als beſtimmt Setzen das ſein Beſtimmtſeyn Aufhebende, ſo doch exiſtirend und nur ſo exiſtirend.

Dieſe ſeine Exiſtenz iſt es nur als das Sich-Wiſſen, hingegen als dieſes iſt es nicht es ſelbſt, das nur ſo exiſtirt, aber weil es dennoch exiſtirt, wenn auch als Unwahres, das gegen es ſelbſt als die Wahrheit dieſes Unwahre iſt, hebt es dieſe ſeine Exiſtenz auf, oder ſetzt ſich als exiſtirend, ſucht ſeine Exiſtenz ihm ſelbſt gleich zu machen.

Will man dieſes Setzen ſeiner als einer Exiſtenz ein ſich Bewähren oder ein von ſich Beweisführen, Beweiſen überhaupt nennen, ſo wäre dieſes Beweiſen nicht als ein blos Aeuſſerliches zu nehmen, nicht als ſolches was man gewöhnlich unter Beweiſen verſteht, ſondern als ein Sich-Manifeſtiren. Es würde deßhalb das zu Manifeſtirende, das zu Beweiſende mit dem Manifeſtiren ſelbſt zuſammenfallen, das was zu beweiſen, und als was es zu beweiſen wäre, wäre das Beweiſen ſelbſt, das was bewieſe nicht ein Anderes, als das was bewieſen würde.

Das Sich-Wiſſen, wovon das Gewußte das Unwirkliche, deſſen Exiſtenz die nur wirkliche iſt, ſetzt ſich als exiſtirend, damit als ſolches, was es weder als Wirkliches noch als Unwirkliches war, als dieſes Setzen ſeiner aber iſt es ſchon über ſein nur Sich-Wiſſen hinaus, wie auch über das nur Gewußte, über ſeine Unwirklich-

keit und deßhalb falſche Exiſtenz. Indem es ſich als ſeine geſetzte Exiſtenz gegenſtändlich iſt, und es ſelbſt mit derſelben zuſammenfällt, iſt der Gegenſtand, den dieſes Wiſſen hat, nicht ein demſelben Fremdes, ſondern ein ſeinem Begriffe Entſprechendes, damit daſſelbe ein Wiſſen der Wahrheit, mit welcher es ſelbſt identiſch iſt. Als ſolches iſt es die unendlich ſich auf ſich beziehende Form, und als die Form der Wahrheit ſelbſt als des mit derſelben identiſchen Inhalts der Gedanke an und für ſich, der Glaube iſt in den Gedanken, und damit die Religion des Glaubens in die des Gedankens übergegangen.

3.

Der Gedanke und die Religion des Gedankens als gedachte Wahrheit.

Das Gefühl vermittelſt des Glaubens hat ſich zum an und für ſich ſeyenden Gedanken erhoben, ohne welchen weder das eine noch das andere Beſtehen hätte, weshalb der Gedanke die Wahrheit des Gefühls und des Glaubens, und damit die Religion des Gedankens die Wahrheit der Religion des Gefühls und des Glaubens iſt. Der Gedanke enthält in ihm ſelbſt das Gefühl und den Glauben als aufgehoben, ſo wie die Religion des Gedankens die des Gefühls und der geglaubten Wahrheit. Die reine Subjectivität in der Religion des Gefühls hat ſich durch die Vermittlung des an dem allgemeinen Bewußtſeyn des Volks ſeine Wahrheit habenden glaubenden Bewußtſeyns in der Religion der geglaubten Wahrheit zur Freiheit des Gedankens in der Religion des Gedankens erhoben, und indem der Gedanke die abſolute Wahrheit des Gefühls und des Glaubens ausmacht, iſt der Gedanke nicht

ein bloß ſubjectiver Gedanke, ſondern der Gedanke, in welchem alle Subjectivität verflüchtigt iſt. Schon in der Religion des Glaubens war der wahre Glaube nur inſofern der wahre, als er nicht ein ſubjectiver oder der Glaube eines einzelnen Menſchen war, ſondern indem das einzelne glaubende Bewußtſeyn den Volksglauben hatte, um ſo viel mehr verſchwindet in dem Gedanken das bloß Subjective, weil der Glaube ſelbſt, der nicht mehr dem Einzelnen angehört, ſich erſt als Gedanke offenbar iſt.

Indem der Glaube in der Form des ſinnlichen Daſeyns das abſolute Weſen als die Wahrheit des religiöſen Volksgeiſtes hatte, iſt wegen dieſer Vermittlung, dieſes abſolute Weſen, wie es an und für ſich als Gedanke iſt, die gedachte Wahrheit, ſo daß der Gedanke mit derſelben zuſammenfällt. Wie deßhalb der Geiſt in der Religion als im Gefühl und Glauben nicht der Geiſt in ſeiner abſoluten Wahrheit iſt, ſondern erſt im Gedanken, in welchem als ſeinem Weſen er die Freiheit iſt, und einzig und allein nur die Freiheit ſeyn kann, iſt der Gedanke als das Weſen des Geiſtes in ſeiner Abſolutheit ſelbſt die gedachte Wahrheit, aber dieſes Weſen des abſoluten Geiſtes, welches der Gedanke als die abſolute Wahrheit iſt, nicht ſchon der abſolute Geiſt als der ſich ſelbſt in ſeiner Abſolutheit das abſolut Wahre, ſondern dieſes ſein Weſen hat ſich uns erſt als das Reſultat und die Wahrheit des Vorhergehenden ergeben.

Der Gedanke bewährt ſich in und durch ſich ſelbſt, er iſt das Beweiſen ſeiner, das als bewieſen durch ſich ſelbſt in ſich dem Bewieſenen das Beweiſen iſt, ſo wie in ſich als dem Beweiſen das Bewieſene, er iſt ihm ſelber klar als das was er ſich als Beweiſen iſt, und ſo das

Bewieſene, ihm dem Beweiſen iſt er als dieſes Beweiſen nicht ein Anderes als er als Bewieſenes, ihm dem Bewieſenen als das Bewieſene das Beweiſen ſelbſt. Der Gedanke iſt deßhalb als ſein Sich=Bewähren

A. der Gedanke, welcher als bewieſen, und damit als bewährter oder realiſirter Gedanke

B. die Religion des Gedankens iſt.

A.

Der Gedanke.

Der Gedanke als das Unterſcheiden ſeiner von ſich durch ſich ſelber in ihm ſelbſt iſt als dieſes Unterſcheiden ſeiner in dieſem ſeinem Unterſchiede von ſich mit ſich identiſch, und in dieſer ſeiner Identität mit ſich vou ſich unterſchieden, damit zunächſt als unbeſtimmt oder ununterſchieden

a. der Gedanke als das Setzen, welcher als beſtimmt oder unterſchieden

b. der Gedanke als das Iſt ausmacht, deren beider Einheit

c. der Gedanke als unbeſtimmt und beſtimmt, als an ſich und für ſich, damit als an und für ſich beſtimmt die concret mit ſich identiſche Wahrheit iſt.

a. Der Gedanke als das Setzen.

Der Gedanke als das Setzen iſt das Sich=Manifeſtiren und näher die Manifeſtation ſeiner als des allgemeinen Gedankens, dieſer allgemeine Gedanke ſelbſt iſt das Manifeſtirte, das weder ein Wirkliches noch ein Unwirkliches iſt, ſondern ein Wirkendes, das ſich ſelber bewirkt.

Die Beſtimmung als welche der Gedanke das Setzen iſt, tritt nicht aus dem Gedanken heraus, und iſt ſo ein Unwirkliches, ſondern ein in demſelben Aufgelöſtes.

Das als was das Setzen ſich ſetzt und als welches es das Setzen iſt, iſt in dem Setzen ſelbſt enthalten, oder ſein Geſetztes iſt ein in demſelben Enthaltenes von dem es ununterſchieden, und als welches es mit ſich identiſch iſt.

Als Setzen iſt der Gedanke das Unterſcheiden, und er iſt einzig und allein nur inſofern das Setzen als er unterſcheidet, aber mit ſich identiſch unterſcheidet er nur, damit unterſcheidet er ſich von ſich ſelbſt, und das von ihm Unterſchiedene, von welchem er, weil er dieſer Unterſchied ſelbſt iſt, eben ſo ſehr nicht unterſchieden, ſondern identiſch iſt, iſt das Iſt des Gedankens, oder der Gedanke als das Iſt.

b. Der Gedanke als das Iſt.

Der Gedanke als das Iſt iſt der manifeſtirte beſondere Gedanke, und als ſolcher iſt das Iſt das von dem Setzen Unterſchiedene, das Geſetzte, aber das was geſetzt, iſt nicht ein Anderes als das Setzen, ſondern das Setzen iſt als das Iſt ſelbſt das Geſetzte.

Die Beſtimmtheit, welche das Iſt hat, iſt das Setzen als geſetzt, und indem das Setzen ſich als Iſt ſetzt, unterſcheidet ſich das Setzen von ſich als Iſt, und iſt mit Iſt, als welches es geſetzt iſt, identiſch.

Man kann auch ſagen, das Setzen als Iſt oder das geſetzte Setzen ſey getheilt in Setzen und in Iſt, aber dieſes Getheiltſeyn iſt nicht etwas anderes als das Geſetztſeyn, das Iſt als der Unterſchied des Setzens von dem Setzen ſelbſt. Das Setzen iſt immer ſelbſt dieſes Iſt, oder es iſt als Setzen mit dem Iſt identiſch, es iſt nur als Iſt.

Das Setzen mit ſeinem Unterſchied, dem Iſt, identiſch, enthält daſſelbe in ihm als aufgehoben, es iſt damit ſein eigener Unterſchied, weil es nur als Iſt iſt,

das Setzen iſt nur erſt dieſes Iſt, und deßhalb iſt es nur geſetzt.

Der Begriff des Setzens iſt, das Iſt zu ſeyn, als dieſes Iſt iſt das Setzen ſein Begriff, damit iſt nun das Setzen als ſolches in Iſt als ſeinem Geſetztſeyn aufgehoben, das Setzen als das einfache Setzen iſt nun in Wahrheit nicht mehr Setzen, ſondern das Iſt und nur das Iſt, ein Iſt das iſt oder ein ſeyendes Iſt, indem das Setzen nur als Iſt iſt, als Seyendes, iſt das Setzen in ihm ſelbſt als Iſt verſchwunden.

Indem das Setzen das Iſt iſt, iſt überhaupt nichts anderes als dieſes Iſt, denn von dem einfachen Setzen kann nicht geſagt werden, daß es ſey, und überhaupt hat ſich das Setzen in dem Iſt aufgehoben, es iſt ſomit das Setzen mit dem Iſt identiſch. Das Setzen in dem Iſt aufgehoben und das Iſt in dem Setzen iſt, indem jedes die Einheit ſeiner mit jedem iſt, als dieſe Einheit eines jeden mit jedem eine geſetzte Identität, die ihre Wahrheit iſt, der Gedanke als das Setzen und der Gedanke als das Iſt ſind als dieſe ihre Einheit, nämlich die geſetzte Identität der Gedanke an und für ſich als die concret mit ſich identiſche Wahrheit.

c. Der Gedanke an und für ſich als die concret mit ſich identiſche Wahrheit.

Das Setzen als ſolches und das Iſt als das Geſetztſeyn deſſelben iſt jedes ſchon der Gedanke an und für ſich, aber noch nicht als geſetzt, jedes iſt der ganze Inhalt ſelbſt, jedoch noch nicht mit dieſem Inhalt erfüllt. Das Setzen in dem Verſchwinden ſeiner als Iſt iſt erſt das Werden zu dieſer Erfüllung, das Iſt aber als die gewordene Erfüllung iſt noch nicht die erfüllte Erfüllung ſelbſt.

Die geſetzte Identität des Gedankens als des Setzens und als des Iſt, und damit der Gedanke an und für ſich iſt das Zurückgegangenſeyn des Setzens in ſich ſelbſt, damit das ſich in ſich Reflectiren des Setzens und des Iſt, beides iſt erſt als dieſe oder vielmehr durch dieſe ihre geſetzte Identität was jedes iſt, aber jedes iſt auch wieder die Einheit der beiden Andern und ſo jedes von dem Andern als unzertrennlich geſetzt, das an und für ſich Beſtimmtſeyn des Gedankens beſteht eben in dieſem Geſetztſeyn. Die geſetzte Identität iſt als dieſe Einheit das Concrete, in welchem die Unterſchiedenen als ſolche enthalten, aber als welche Einheit die Unterſchiedenen als Untrennbare geſetzt ſind, ſo daß jede Einheit ein Moment des Ganzen und damit das Ganze ſelbſt ein Moment, ein Moment das als ſolches ſowohl ein vermittelndes als vermitteltes iſt, deßhalb jedes Moment das Ganze als ein Beſtimmtes, ſo wie das Setzen, das Iſt und die geſetzte Identität als Momente die Einheit des Ganzen ausmachen.

Der Gedanke an und für ſich iſt der wiederhergeſtellte Gedanke als das Setzen oder das Setzen als vermittelt, und daß das Setzen Setzen, das Iſt Iſt iſt, iſt nur durch dieſe Vermittlung, jedes iſt als das ſich in ſich Unterſcheiden die Einheit dieſer in ihm und von ihm Unterſchiedenen. Der Inhalt, den die geſetzte Identität hat, iſt das in derſelben Unterſchiedene, das Setzen und das Iſt, aber jenes nur als dieſes ſeyend, damit als ſeyendes Iſt. Dieſes iſt als Beſtimmtes ein Vermitteltes und zugleich das Wiederherſtellen des Setzens, ſo die geſetzte Identität ſelbſt, welche deßhalb ſowohl einen Inhalt hat, als auch, indem ſie die Einheit der in ihr Unterſchiedenen iſt, dieſer Inhalt ſelbſt iſt.

Ihr Inhalt iſt alſo nicht ein Anderes als ſie ſelbſt, ſie iſt mit dieſem ihrem Inhalt und deßhalb mit ſich ſelber erfüllt, und dieſes ihr von ſich Erfülltſeyn iſt ſie ſowohl als Setzen als auch als Iſt, wie zugleich als die Einheit beider, nämlich als ſie ſelbſt.

Indem nun die geſetzte Identität von ſich ſelbſt erfüllt, und dieſelbe das Setzen und das Iſt als Untrennbare geſetzt iſt, iſt das Setzen die Einheit des Iſt und ihrer als der geſetzten Identität, das Iſt die Einheit der geſetzten Identität und des Setzens, die geſetzte Identität ſelbſt die Einheit jener Einheiten, damit jede Einheit die Einheit aller Einheiten, ihre Erfüllung ſo eine Erfüllung des Inhalts, den ſie als in den in ihr Unterſchiedenen hat, als auch des Inhalts, der ſie ſelbſt iſt, ſie iſt deßhalb in Wahrheit ihr eigener Inhalt und dieſer ihr Inhalt zugleich als ein ſeyender.

Der Inhalt iſt alſo ein ſeyender weder als Setzen, noch als Iſt, noch als die geſetzte Identität ſelbſt, ſondern erſt indem jedes die Einheit aller Einheiten, alſo jedes durch jedes vermittelt und jedes die Vermittlung ſelbſt iſt. Damit iſt denn der Unterſchied zwiſchen Unbeſtimmtem und Beſtimmtem, Unmittelbarem und Vermitteltem, Allgemeinem und Beſonderm, Setzen und Seyendem überhaupt verſchwunden.

Als Setzen ſeiner iſt das Setzen ein Sich-Manifeſtiren, und das Sich-Manifeſtiren als Setzen das Manifeſtirte als Seyendes, damit das Sich-Manifeſtiren das Manifeſtirte ſelbſt. Als vermittelte Vermittlung iſt das Sich-Manifeſtiren vollbracht oder manifeſtirt, das was das Setzen in Wahrheit iſt, hat ſich durch ſeine Selbſtmanifeſtation ergeben, nämlich die geſetzte Identität als der von ſich ſelbſt erfüllte Begriff, als der Begriff wel-

cher ſich ſelbſt zu ſeinem Inhalte hat, der begriffvolle Begriff, die Wahrheit als das Concrete, was ſich ſelber die Wahrheit das mit ſich Identiſche iſt, überhaupt als der Begriff, welcher zunächſt das Iſt als das Seyende deßhalb wohl Inhalt, aber noch nicht der vollendete Inhalt war, hingegen als dieſes Seyende ſeinen noch unvollendeten Inhalt negirte, und durch dieſes Negiren der Negation ſeinen Inhalt realiſirte, ſo daß er als der geſetzte Begriff oder die geſetzte Identität die Einheit des Setzens und des Iſt durch dieſe mit derſelben identiſche Einheiten, deren jede das Ganze iſt, vermittelnd ſich vermittelte, deßhalb jede Einheit ſowohl vermittelnd als vermittelt iſt, und der Inhalt Realität erhalten hat.

Indem der Gedanke als das Setzen durch ſeine Selbſtmanifeſtation als vermittelte Vermittlung ſich zur Realität oder Objectivität entwickelt hat, iſt dieſer realiſirte als der aus der Vermittlung hervorgegangene unmittelbare Gedanke die Religion des Gedankens, oder der manifeſtirte Gedanke iſt die Religion deſſelben.

B.

Die Religion des Gedankens.

Die Religion des Gedankens iſt als der manifeſtirte Gedanke der Gedanke, deſſen Seyn oder Daſeyn der Gedanke ſelbſt iſt, das Daſeyn des Gedankens iſt nicht ein Hierſeyn oder Dortſeyn, nicht ein hervorgebrachtes Seyn oder eine Exiſtenz, ſondern ein Seyn im Gedanken, ein gedankenvolles Seyn. Eben ſo iſt dieſe Realität, Seyn oder Daſeyn nur im Gedanken, ein ſeyender Gedanke, ein Seyn das nur Seyn als Gedanke iſt, das nur als Gedan-

ken erkannt, und nicht als ein ſonſtiges oder anderes Seyn als der Gedanke iſt, vorgeſtellt werden muß. Als realiſirter oder manifeſtirter Gedanke iſt die Religion des Gedankens

a. der reale Gedanke, welcher ſich
b. zum religiöſen Gedanken aufhebt, und
c. ſich als wiſſenſchaftlicher Gedanke offenbar iſt.

a. Der reale Gedanke.

Als das Unterſcheiden ſeiner war der Gedanke von ſich unterſchieden mit ſich identiſch und in ſeiner Idendität mit ſich von ſich unterſchieden, und die Selbſt-Manifeſtation des Gedankens die Entwicklung ſeiner zur Realität, welche Realität als der manifeſtirte Gedanke der geſetzte Unterſchied iſt, das Geſetztſeyn des Gedankens als der Unterſchied ſeiner von ihm ſelbſt iſt der reale Gedanke. Der Gedanke iſt als realer Gedanke objectiv, oder in ihm ſelbſt als in ſeiner Realität iſt der Gedanke noch nicht für ſich der Gedanke.

Die Entwicklung des Gedankens beſteht eben in der Manifeſtation ſeiner ſelbſt als des realen Gedankens und in nichts Anderem. Der reale Gedanke iſt deßhalb nicht dem Inhalt nach verſchieden von dem Gedanken als ſolchem oder gar demſelben entgegengeſetzt, ſondern der Gedanke und der reale Gedanke ſind in einfacher Einheit das rein Gegenſatzloſe. Die Unmittelbarkeit des realen Gedankens, als welche der Gedanke nur der reale Gedanke iſt, hat ſich als realer Gedanke noch nicht aufgehoben, aber eben deswegen weil der Gedanke als realer Gedanke nur iſt, hebt der reale Gedanke ſich auf.

Dieſes Aufheben ſeiner beſteht näher in der Entäuſſerung ſeiner Unmittelbarkeit damit ſeiner Gleichgültigkeit gegen ſeine einfache Einheit überhaupt, ſo daß es

der reale Gedanke ſelbſt iſt, welcher ſich durch ſich ſelber aufhebt. Denn als realer Gedanke iſt der Gedanke als das Allgemeine ſelbſt an und für ſich der Gedanke, und zugleich, weil ſeine Form die Realität oder das Objective iſt, das Gedankenloſe, das bloß Reale, der zur Unmittelbarkeit gewordene Gedanke. Der reale Gedanke iſt deßhalb ſowohl unendlicher als auch endlicher Gedanke, aber näher der unendliche Gedanke gegen ſich als den endlichen, und der endliche Gedanke gegen ſich als den unendlichen.

Dieſer Gegenſatz hebt ſich auf, indem der endliche Gedanke als ein bloßer Schein das Gedankenloſe gegen den unendlichen Gedanken, und damit der endliche Gedanke an ſich ſelbſt der unendliche iſt. Es iſt ſo der reale Gedanke durch dieſe aufgehobene Vermittlung ſowohl der Gedanke an ſich als auch der Gedanke für ſich, aber nicht ſo als wenn der Gedanke an ſich dem Gedanken für ſich nur entſpreche, ſondern beides manifeſtirt ſich als identiſch, welche Manifeſtation der religiöſe Gedanke iſt, oder der reale Gedanke iſt ganz unmittelbar religiöſer Gedanke.

b. Der religiöſe Gedanke.

Der reale Gedanke als aufgehobene Vermittlung und damit der religiöſe Gedanke iſt nicht bloß eine Einheit des endlichen und des unendlichen Gedankens als des realen Gedankens, ſondern der unendliche Gedanke welcher der endliche Gedanke, und der endliche der der unendliche Gedanke iſt. Der reale Gedanke als ſolcher hat ſich als der ſich aufhebende Widerſpruch ſeiner als des endlichen und des unendlichen Gedankens ergeben, aber dieſer aufgehobene Gegenſatz iſt nicht mehr der reale Gedanke ſondern derſelbe als religiöſer Gedanke.

Als realer Gedanke iſt der Gedanke überhaupt nur religiöſer, weil die Realität nicht das bloß Gedankenloſe, ſondern gedankenloſer Gedanke iſt, oder der reale Gedanke iſt daſſelbe was der Gedanke und deßhalb der religiöſe Gedanke. Der religiöſe Gedanke iſt mit ſich ſelbſt erfüllt, oder der Inhalt, welchen der religiöſe Gedanke hat, iſt der religiöſe Gedanke ſelbſt, ſein Inhalt damit der zu ſeiner freien Form ſich realiſirende oder der religiöſe Gedanke offenbart ſich als wiſſenſchaftlichen Gedanken.

c. Der wiſſenſchaftliche Gedanke.

Der reale Gedanke und damit der religiöſe Gedanke iſt ſich ſelber der Gedanke oder der religiöſe Gedanke iſt der aus dem Gedanken hervorgegangene Gedanke. Mit dem religiöſen Gedanken identiſch iſt der wiſſenſchaftliche Gedanke an und für ſich ſelbſt der religiöſe Gedanke, und der wiſſenſchaftliche Gedanke, deſſen Inhalt er ſelbſt iſt, iſt nicht derſelbe als beſtimmt, noch er als unbeſtimmt, ſondern der in ſeiner Beſtimmtheit unbeſtimmte und der in ſeiner Unbeſtimmtheit beſtimmte Gedanke, und damit dieſe ideale Abſolutheit ſeiner ſelbſt.

Der wiſſenſchaftliche Gedanke, welcher ſich ſelbſt als das rein Ideale zu ſeinem Inhalt hat, und damit an und für ſich ſelbſt das Reale iſt, iſt ſich ſelber real, oder iſt ſich ſelbſt ſein eigener Gegenſtand. Deßhalb iſt die Exiſtenz des wiſſenſchaftlichen Gedankens nicht ein Anderes als er ſelbſt, er exiſtirt alſo nicht unmittelbar, ſondern als unendliche Vermittlung, und dieſe unendliche Vermittlung beſteht darin, als identiſch mit ſich unendlich ſich mit ſich ſelber zu vermitteln.

Dieſe Vermittlung ſeiner mit ſich ſelber damit ein Vermitteln unter der Form ſeiner ſelbſt iſt das

mit ſich identiſche Vermitteln, und als ſolches der wiſſenſchaftliche Gedanke als mit ſich identiſch der ſich ſelbſt ihm ſelber entgegenſetzende Gedanke, ihm ſelber entgegengeſetzt iſt er das ſich ihm Entgegenſetzen, damit iſt derſelbe als das was entgegenſetzt, und dem, welchem entgegengeſetzt wird, der mit ſich abſolut identiſche Gedanke, oder die Auflöſung dieſes Entgegenſetzens iſt der wiſſenſchaftliche Gedanke ſelbſt als dieſe Identität, die von ſich unterſchieden, und als dieſer Unterſchied, der mit ſich identiſch iſt. Als mit ſich identiſch iſt der wiſſenſchaftliche Gedanke durch ſich ſelber vermittelt, ſo daß alſo die Vermittlung innerhalb ihrer ſelbſt vorgeht, und die aus dieſer unendlichen Vermittlung manifeſtirte Unmittelbarkeit iſt die Wiſſenſchaft als ſolche, oder die Entäuſſerung des göttlichen Weſens zur menſchlichen Natur iſt eben ſo ſehr unmittelbar eine Entäuſſerung des menſchlichen Geiſtes zum göttlichen Weſen, die Manifeſtation des Göttlichen als Religion unmittelbar die Manifeſtation deſſelben als Wiſſenſchaft.

II.

Der ſich zum göttlichen Weſen unmittelbar entäuſſernde menſchliche Geiſt, und die Manifeſtation deſſelben als Wiſſenſchaft des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens.

Die unmittelbare Entäuſſerung des menſchlichen Geiſtes zum göttlichen Weſen, als welche das göttliche Weſen ſich als die Wiſſenſchaft des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens manifeſtirt, iſt die Entäuſſerung des Geiſtes zu ſeinem Weſen, ſo daß der

Geiſt als dieſe Entäuſſerung der weſenhafte Geiſt genannt werden kann. Wegen der gegenſeitigen Unmittelbarkeit dieſer Entäuſſerung des göttlichen Weſens und des menſchlichen Geiſtes kann deßhalb auch das göttliche Weſen als dieſe Manifeſtation das geiſtige Weſen heißen, wie die Religion des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens das manifeſtirte Weſen des menſchlichen Geiſtes.

Die Manifeſtation des göttlichen Weſens als Religion des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens vollendete ſich in dem wiſſenſchaftlichen Gedanken, welcher das unmittelbare Umſchlagen in die Wiſſenſchaft iſt, indem derſelbe vermittelſt der Religion des Gedankens die Begriffsform gewonnen hat, und deßhalb ſein Element überhaupt das Wiſſen ausmacht. Der Inhalt der Wiſſenſchaft iſt alſo die Religion überhaupt, aber wie dieſelbe ſich hier darſtellt, zunächſt die Religion des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens, die Religion iſt dieſe ihre Seele, welche in der Wiſſenſchaft als in ihr ſelber zur ſeelenvollen Seele ſich erhebt. Es kann deßhalb die Wiſſenſchaft als das Bewußtſeyn betrachtet werden, das die Religion über ſich erlangt, aber näher iſt ſie die wahre Form ihres Inhalts, welche den Inhalt ſelbſt zur inhaltsvollen Form erhebt, und als ſolche mit dem Inhalt identiſch iſt.

Die Religion als Inhalt der Wiſſenſchaft iſt der unmittelbare Gegenſtand derſelben, die Wiſſenſchaft fällt deßhalb mit der Religion zuſammen, aber ſie iſt nicht ſo die todte Form der Religion, ſondern weil ſie als Form überhaupt die Begriffsform, und damit das Wiſſen ſo wie die Religion als ihr Inhalt die unmittelbare Wahrheit ſelbſt iſt, iſt ſie dieſen ihren Inhalt in das Wiſſen und deßhalb die Religion zur Wiſſenſchaft erhebende Form, die Wahrheit die ſich zum Wiſſen verklärende Wahrheit an und für ſich.

Inſofern die Wiſſenſchaft die unmittelbare Entäuſſerung des menſchlichen Geiſtes zum göttlichen Weſen darſtellt, iſt ſie als die der Manifeſtation des göttlichen Weſens als der Religion des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens entſprechende Wiſſenſchaft

1. Die Wiſſenſchaft des Gefühls, welche
2. in die Wiſſenſchaft des Glaubens übergeht, vermittelſt welcher ſie ſich
3. als die Wiſſenſchaft des Gedankens manifeſtirt.

1.

Die Wiſſenſchaft des Gefühls.

In Betrachtung der Wiſſenſchaft iſt wie in Betrachtung der Religion mit dem Gefühl anzufangen, weil daſſelbe die unmittelbarſte Form iſt, in welcher ſowohl die Wahrheit als auch das Wiſſen enthalten iſt. Inſofern aber der Wiſſenſchaft das Gefühl als Inhalt und Wahrheit vorliegt und gegeben iſt, iſt die Form, welche das Gefühl in der Wiſſenſchaft gewinnt, das Bewußtſeyn, daß das Gefühl an und für ſich die Wahrheit ſey. Als ſolches iſt es

A. ein reflectirendes Fühlen, welches zum Wiſſen von ſich gelangend

B. das gefühlte Wiſſen iſt, deren beider Wahrheit

C. das Wiſſen des Gefühls ausmacht.

A.

Das reflectirende Fühlen.

Das Gefühl in ſeiner reinen Unmittelbarkeit, wie wir es in der Religion des Gefühls betrachtet haben, iſt alſo der Inhalt, von welchem das fühlende Ich weiß, daß es

ihm gegenſtändlich iſt, auf welches es ſich als auf ſich ſelbſt ſich beziehend zugleich als auf Anderes bezieht, und deßhalb ſich als das auf das Gefühl Reflectirende verhält. Aber das Reflectiren auf das Gefühl iſt zugleich die Reflexion auf ſich als das Fühlen, indem es alſo überhaupt nur reflectirt, fühlt es ſich reflectirend, iſt reflectirendes Fühlen.

Das fühlende Ich als Fühlen iſt, indem es Reflexion auf ſich iſt, reflectirte Beziehung überhaupt, es hat Gefühl. Aber indem es Gefühl hat, iſt es mit dem, was es hat, identiſch, es weiß nicht was es hat, ſondern fühlt nur, daß es Gefühl hat, und dieſes iſt ſeine reflectirte Beziehung. Indem es als fühlendes Ich dieſes einzelne fühlende Ich iſt, welches Gefühl hat, ſo beſteht das reflectirende Fühlen überhaupt näher darin, für ſich ausſchließlich Gefühl zu haben, dieſes Gefühl iſt es, als welches das Fühlen reflectirend iſt.

Das reflectirende Fühlen iſt deßhalb als Gefühl von dem Gefühle, mit welchem als dem rein Unbeſtimmten das fühlende Ich identiſch war, ſo unterſchieden, daß es mit dem fühlenden Ich identiſch nicht nur Gefühl iſt, ſondern auch Gefühl hat. Das was es hat, iſt Gefühl als Unbeſtimmtes überhaupt, es hat noch nicht dieſes oder jenes Gefühl, ſondern nur Gefühl im Allgemeinen. Aber ſeine Beziehung auf das Gefühl iſt ſeine Beſtimmtheit, hingegen weil eben dieſe Beſtimmtheit Beziehung iſt, bezieht es ſich auf das Andere nicht als auf Anderes, ſondern das Andere iſt als die aufgehobene Beſtimmtheit das Bezogene, worauf ſich beziehend es nur das Beziehen iſt. Das fühlende Ich hat nun als reflectirendes Fühlen aufgehört, ſein Anderes auſſer ſich zu haben, von welchem es begrenzt, und durch welches es beſtimmt wurde, es fühlt deßhalb das fühlende Ich nicht als jenes durch das Negative ſeiner ſelbſt vermittelte Gefühl ein Anderes als

ſeine abſolute Macht, gegen welches es ſelbſt als beſchränkt und abhängig, ja ſogar als endlich und nichtig keine Wahrheit hatte, ſondern es ſteht mit dieſem ſeinem Anderen in weſentlicher Beziehung, welche Beziehung reflectirende Vermittlung iſt.

Dieſes Andere hat ſich uns in der Religion des Gefühls als das religiöſe oder als das höchſte Gefühl und damit als die Religion des Gefühls überhaupt ergeben, ſo daß das reflectirende Fühlen mit derſelben in dieſer weſentlichen Beziehung vermittelt eben durch dieſe Vermittlung in das gefühlte Wiſſen übergegangen iſt.

B.

Das gefühlte Wiſſen.

Das reflectirende Fühlen als fühlendes Ich iſt keineswegs als Wiſſen, ſondern als Gefühl vermittelt, und als vermitteltes Gefühl kann es wohl ſchon Wiſſen genannt werden, um es von dem reflectirenden Fühlen zu unterſcheiden, allein weil es die Beſtimmung des reflectirenden Fühlens, und das reflectirende Fühlen ſelbſt die einfache Negativität, damit dieſes Wiſſen das reflectirte Fühlen iſt, iſt es als Wiſſen nicht Fühlen ſondern Gefühltes, das gefühlte Wiſſen.

Das Wiſſen, welches ſich hier als das gefühlte Wiſſen darſtellt, iſt nicht in ſeinem eigenen Element, damit nicht in ſeiner wahren Form, welche es ſelbſt iſt, ſondern nur in der Form des Gefühls das was es iſt, als gefühltes Wiſſen iſt ſein Inhalt die Religion des Gefühls, welche als Inhalt Wahrheit iſt, aber ſeine Form, die eben das Wiſſen iſt, iſt nicht als Wiſſen oder nicht wiſſend, ſondern nur als Gefühl, das Wiſſen wird nicht gewußt, nur wird es gefühlt, und als ſolches iſt es gefühltes Wiſſen. Die Form, welche

hier der Inhalt hat, iſt als Gefühl wohl mit demſelben identiſch, allein der Begriff der Form überhaupt iſt das Wiſſen, welcher hier keineswegs erfüllt iſt, weil der Inhalt ſelbſt nicht als die Wahrheit gewußt, ſondern als ſolche nur gefühlt werden kann, das Gefühl alſo dieſe Form ausmacht, als welche die Form nur mit dem Inhalt identiſch iſt.

Das gefühlte Wiſſen hat deßhalb nicht wie das reflectirende Fühlen nur Gefühl im Allgemeinen, ſondern religiöſes Gefühl, das fühlende Ich als gefühltes Wiſſen hat Religion nnd damit das Höchſte, Ich weiß von ſich, daß es das fühlende und dieſes ſein Fühlen das höchſte Gefühl iſt, es weiß damit ſich als Höchſtes, indem es dieſes Gefühl iſt, und als ſolches fühlt es, das Höchſte und Heiligſte zu haben, ſein Wiſſen iſt eben dieſes, daß das Höchſte nur könne gefühlt und empfunden werden, weil es ſelbſt nur als Gefühl dieſes Höchſte iſt, und das Wiſſen von dieſem Höchſten nur gefühlt zu werden vermag.

Indem es nur das fühlende Ich iſt, welches das Gefühl hat, und als gefühltes Wiſſen religiöſes Gefühl iſt, weiß es ſich ſelbſt als das Höchſte, damit weiß es ſich als das, ohne welches das Höchſte ſelbſt kein Daſeyn hätte, aber dieſes Wiſſen beſteht eben in dem Gefühle, das Höchſte zu haben und zu ſeyn. Zugleich wäre ohne das Höchſte Ich nicht das Gefühl deſſelben, und als ſolches das Nichtige ſelber, damit das Wiſſen, daß das Gefühl eben das Höchſte iſt, und als ſolches das gefühlte Wiſſen.

Das gefühlte Wiſſen beweiſet ſich in dem Berufen des fühlenden Ich auf ſein Gefühl als das Höchſte zugleich als das was es in Wahrheit iſt. Aber das Gefühl ſeiner als des Höchſten widerſpricht ſeinem Gefühl ohne dieſes Höchſte nichts zu haben und zu ſeyn, in ſeinem Berufen auf ſein Gefühl, welches es ſelbſt iſt, täuſcht es

ſich zugleich in ſeinem Gefühle. Denn es weiß nicht dieſes Widerſprechende ſeines Gefühls, ſondern fühlt daſſelbe nur, damit fühlt es ſelbſt, daß es mit ſeinem Gefühl nicht ganz richtig iſt, aber daß dieſes auch in Wahrheit ſich ſo verhält, weiß es nicht, weil es nicht das Gefühl weiß, ſondern als gefühltes Wiſſen mit dem Gefühl in Beziehung ſteht.

Das gefühlte Wiſſen hat als ſolches das religiöſe Gefühl, und damit die Wahrheit in der Form des Gefühls, indem es ſich auf dieſes ſein Gefühl als auf die Wahrheit beruft, ſucht es die Form zur Identität mit dem Inhalte zu erheben, damit ſich ſelbſt zum Wiſſen der Wahrheit zu geſtalten. Als ſolches iſt ſchon das gefühlte Wiſſen über ſich hinausgegangen das Wiſſen des Gefühls, welches als das Beſtimmen der Wiſſenſchaft des Gefühls überhaupt den Inhalt zur freien Form und damit zur Erfüllung zu erheben ſtrebt, das Gefühl als die Wahrheit an und für ſich zu beſtimmen verſucht, und ſich als das daſſelbe als die abſolute Wahrheit Setzende darſtellt.

C.

Das Wiſſen des Gefühls.

Das Wiſſen des Gefühls iſt als das Aufgehobenſeyn des Widerſprechenden des gefühlten Wiſſens die Identität des Gefühls und der Reflexion auf daſſelbe, aber als dieſe Identität noch nicht geſetzt, und deßhalb nicht ein Anderes als eben dieſe Reflexion, das Wiſſen des Gefühls iſt das über das Gefühl und auf daſſelbe Reflectirende. Die Form dieſes Wiſſens iſt das reflectirende Bewußtſeyn überhaupt, und als ſolches verhält es ſich philoſophirend, indem es dem gegebenen Inhalt eine wiſſenſchaftliche Form zu ertheilen ſucht, und es ſelbſt dieſe Form iſt, die dem Inhalt werden ſoll.

Die Wiſſenſchaft des Gefühls iſt nicht eine Wiſſenſchaft im denkenden Begriff ſondern im Gefühl und damit dem Begriffloſen, aber das Streben derſelben iſt, das was das fühlende Ich fühlt, auch als das Wahre zu wiſſen. Es ſoll deßhalb das Gefühl überhaupt gewußt, und näher als die Wahrheit erkannt werden, aber das Gefühl und damit das fühlende Ich als Wahres zu wiſſen, iſt weiter nichts, als daß Ich ſich als fühlend weiß, und ſein Gefühl für die Wahrheit ſelbſt nimmt, dieſe vermeinte Wahrheit aber gleichſam nur der Halt iſt, welcher das Ich überhaupt zum Wiſſen von ſeinem Gefühle bringt. Das fühlende Ich weiß nur von ſeinem Gefühl und von nichts Anderem, weil auſſer ſeinem Gefühle für es durchaus nichts vorhanden iſt, es weiß zunächſt damit nur ſich, aber nicht als Wiſſen, ſondern als Fühlen, und deßhalb zugleich als das höchſte Gefühl. Nicht hebt ſich der Wiſſenſchaft des Gefühls das Gefühl in das Wiſſen auf, ſo daß das Wiſſen die Wahrheit des Gefühls wäre, ſondern ihr Wiſſen und damit das Wiſſen des Gefühls beſteht darin, nur von dem Gefühl zu wiſſen, nicht iſt es das Begreiffen des Gefühls. Es iſt der Wiſſenſchaft nicht deßhalb darum zu thun, welche ſogenannte Wahrheit das Gefühl, ſondern vielmehr daß das Gefühl überhaupt das Wahre ſey, ſie unterſucht nicht das Gefühl und noch weniger das Wiſſen. Was ſie alſo als das Wahre geltend zu machen ſucht, iſt ſchon da, das Philoſophiren im Gefühl iſt dem Begriff der Wiſſenſchaft nach ganz überflüſſig, weil es in demſelben nicht auf das Begreiffen des Gefühls, ſondern nur auf das Wiſſen von dem Gefühl ankömmt, und das Wiſſen vom Gefühle kein höheres Wiſſen iſt, als die Reflexion auf daſſelbe.

Die eigentliche Aufgabe der Wiſſenſchaft des Gefühls iſt, das mit dem fühlenden Ich identiſche

höchſte Gefühl als das Wahre zu wiſſen, und indem die Vermittlung des fühlenden Ich mit dem höchſten Gefühle die Wahrheit des Gefühls iſt, aber dieſe Vermittlung nicht dem Wiſſen ſondern dem Gefühl angehört, vermag das philoſophirende Ich jene Wahrheit des Gefühls nicht zu wiſſen, ſondern auch nur zu fühlen. Das philoſophirende Ich iſt als Wiſſen kein vermitteltes Wiſſen, deßhalb kein Wiſſen der Wahrheit, als vermittelt iſt es von dem fühlenden Ich nicht unterſchieden, oder vielmehr das fühlende Ich ſelbſt. In ſeinem Streben, das Gefühl als das Wahre zu wiſſen, kömmt es nicht über das Fühlen des Wahren hinaus, weil das Gefühl das Wahre ſeyn ſoll, und, wie ſchon erinnert, erforſcht es nicht die Wahrheit, ſondern ſtrebt das Gefühl als das allein Wahre zu beſtimmen, und zu wiſſen.

In ſeinem Philoſophiren verhält es ſich deßwegen immer fühlend, und kann auch nur im Gefühle verweilen, weil es ſonſt ſeinem Streben hinderlich ſeyn würde, es weiß ſich ſtets als fühlend, und damit als das höchſte Gefühl ſelbſt. Dieſes treibt das philoſophirende Ich, es als das Wahre zu wiſſen und auszuſprechen, denn es iſt als das Uebergehen ſeiner als des Unbeſtimmten in die Beſtimmtheit oder in das fühlende Ich das ſich Bewegende und ſich Verwirklichende, ſo wie das mit demſelben identiſche fühlende Ich das Verlieren ſeiner.

Als das ſeiner ſelbſt Verluſtige war Ich ſelbſt nicht die Wahrheit, nur als die Identität ſeiner mit dem höchſten Gefühl war es als das ſeiner ſich entäuſſerte zu demſelben das fühlende Ich, und damit das Wahre, weil als daſſelbe das höchſte Gefühl ſelbſt nur Wirklichkeit hatte, das höchſte Gefühl unterſchied ſich von ſich als dem fühlenden Ich, und war einzig und allein als das mit dem fühlenden Ich Identiſche nur das höchſte Gefühl, und dieſe

Identität eine vermittelte, weil jedes die Einheit ſeiner mit dem andern war. Deßhalb iſt das philoſophirende Ich, indem es das Wahre nicht zu wiſſen vermag, ſondern als das die Wahrheit fühlende das mit dem höchſten Gefühl identiſche fühlende Ich iſt, ein Vermitteltes, welches als das höchſte Gefühl oder als das Gefühl überhaupt von der Wiſſenſchaft des Gefühls als die Wahrheit aufgeſtellt wird. Aber eben deßwegen hat ſich das philoſophirende Ich, inſofern es zugleich das fühlende iſt, als das Wahre auszuſprechen.

Das Wahre iſt alſo das Gefühl, aber dieſes iſt nur als fühlendes Ich, von dieſem ſeinem Fühlen weiß das Ich, und dieſes Wiſſen von demſelben iſt ſein Wiſſen von der Wahrheit. Es weiß damit ſich ſelbſt als das Wahre, aber nur indem es das fühlende Ich iſt, ſein ſich als Wahres Wiſſen iſt ſein von ſich als dem fühlenden Ich Wiſſen. Als fühlendes Ich iſt es mit dem höchſten Gefühl identiſch, und dieſe Identität iſt hier das Wahre, aber dieſe Identität iſt nur eine gefühlte, keine gewußte, die Wahrheit bleibt eine gefühlte Wahrheit, mithin kann wohl von ihr gewußt, aber ſie ſelbſt an und für ſich von der Wiſſenſchaft nicht begriffen werden. So wenig dieſe Wiſſenſchaft die Wahrheit zu begreiffen vermag, ſo wenig begreifft ſie ſich ſelbſt, denn ſie iſt nicht einmal ein Freies, ſondern gleichſam ein geleitetes Suchen deſſen was ſie fühlt und nur fühlen kann. Ihr Wiſſen iſt nur ein fühlendes Wiſſen, und deßhalb nicht ein ihm ſelber offenbares, kein wahrhaftes Wiſſen, es weiß freilich das philoſophirende Ich als fühlendes von ſich als dem Wahren, aber dieſe Wahrheit und damit die Wahrheit überhaupt iſt ſo gut als keine, weil ihre Exiſtenz das bloße Gefühl iſt. Statt ſich ſelbſt als die Wahrheit zu wiſſen, hält vielmehr dieſe Wiſſenſchaft ſich nur für das Wahre, und kann ſich auch nur für die Wahr-

heit halten, ſie begreifft nicht die Wahrheit, ſondern giebt ſich nur dafür aus, daß ſie von derſelben wiſſe, und auch daß ſie dieſelbe wiſſe. Ihr bloßes Ausſagen, daß ſie die Wahrheit wiſſe, iſt deßhalb nur eine Verſicherung, deren Gegentheil mit gleichem Recht verſichert werden kann, und es gilt das eine ſo viel als das andere.

Das philoſophirende Ich verſichert alſo, es wiſſe das Wahre, aber dieſes Wahre könne nicht erkannt und begriffen, ſondern nur gefühlt werden, es ſelbſt nämlich das philoſophirende Ich fühle die Wahrheit, und es ſey in dieſem ſeinem Fühlen das ſeelige und wiſſende, nur in dieſem Fühlen ſeiner als des Gefühls der Wahrheit beſtehe das wahre Wiſſen. Dieſe Verwechslung des Wiſſens und des Gefühls entſpricht ganz dem Dafürhalten und dem Verſichern, daß es das Wahre wiſſe, doch aber in Wahrheit nur daſſelbe fühlt, und wegen des bloßen Gefühls ſagt es die Wahrheit aus als über alle Sprache erhaben, damit als das Unausſprechliche, und von dem menſchlichen Geiſt nicht zu Ergründende, deßhalb als das Unbegreiffliche überhaupt. Eben weil es die Wahrheit, welche es nur fühlt, nicht auszuſprechen und zu begreiffen vermag, ſagt es von derſelben aus, daß ſie unausſprechlich und unbegreifflich ſey, aber auch, nicht nur daß die Wahrheit das was es von ihr ausſagt wirklich ſey, ſondern daß es dieſes wiſſe.

Indem es als fühlendes Ich das mit dem höchſten Gefühl identiſche und als ſolches die gefühlte Wahrheit iſt, iſt freilich dieſe Wahrheit als das rein Unbeſtimmte das Unbegreiffliche, wie das philoſophirende Ich als das nur die Wahrheit Fühlende zugleich ſich ſelber das unbegreiffliche iſt. Seine Ausſage, das Wahre ſey unbegreifflich, und es wiſſe, daß es das Unbe=

greiffliche ſey, beruht auf ſeinem Gefühl, es widerſpricht dieſe Ausſage des Wiſſens durchaus ihm ſelbſt, weil es überhaupt nur Wiſſen ſeyn kann als es fühlendes Ich iſt. Denn daß die Wahrheit das Unbegreiffliche ſey, fühlt es ja nur, wüßte es dieſes, ſo würde die Wahrheit aufhören, eine unbegreiffliche Wahrheit zu ſeyn. Eben ſo verhält es ſich mit der Verſicherung, die Wahrheit ſey unausſprechlich, indem es ausſagt, daß ſie unausſprechlich ſey, ſpricht es ja dieſelbe in Wahrheit aus, wie ſie als Gefühl nicht anders iſt und ſeyn kann. Indem es die Wahrheit nur fühlt, muß es ja von der Wahrheit ausſagen, daß ſie unausſprechlich ſey, das philoſophirende Ich behauptet auf dieſem ſeinem Standpunkte deßhalb demſelben ganz angemeſſen die Unausſprechlichkeit der Wahrheit, ſagt damit nicht Unwahres aber doch zugleich Unwahrheit, indem von der Wahrheit ſelbſt durchaus gar nichts, nicht einmal, daß ſie unausſprechlich ſey, ausgeſagt werden kann, denn ſie kann nur gefühlt werden.

Auf dieſelbe Weiſe muß es ſeinem Begriffe nach ausſagen, die Wahrheit ſey unbegreifflich, eben deßwegen weil dieſelbe nur gefühlt wird, und daß die Wahrheit unbegreifflich iſt, kann es nicht wiſſen ſondern nur fühlen. Mit ſeiner Ausſage muß es nothwendig das Wiſſen deſſen behaupten, was es ausſagt, und indem es ausſagt, daß das Wahre unausſprechlich und unbegreifflich ſey, ſpricht es zugleich ſein Wiſſen, daß es ſich ſo und nicht anders mit der Wahrheit verhalte, aus, und ſo ſagt es denn von dem Gefühl, es ſey das allein Wahre, weil es als Wiſſen ſelbſt nur Gefühl iſt. Damit giebt es das was es ſelbſt nur fühlt, und deßhalb ſich ſelber für das Wahre aus, ſein Wiſſen von dieſem ſeinem Gefühle, welches es ſelbſt iſt, für das wahre Wiſſen, aber die-

ſes wahre Wiſſen iſt keineswegs dem philoſophirenden Ich das Höchſte, ſondern das Gefühl, das Wiſſen iſt demſelben nur inſofern wahres Wiſſen, als es von dem Gefühle weiß.

Das Gefühl iſt alſo die Wahrheit, es wird von dem philoſophirenden Ich als ſolche gewußt, und als dieſes Wiſſen iſt es ſelbſt gegen das Gefühl das Unwahre, aber zugleich, indem es ſelbſt dieſes Gefühl iſt, das Wahre. Soll deßhalb ſeine Ausſage wahr ſeyn, ſo muß es das Gefühl als die Wahrheit ausſprechen, aber mit dieſer Ausſage des Gefühls als der Wahrheit ſpricht es ſein Wiſſen von demſelben, und damit ſich ſelbſt als das Unwahre aus. Sein Wiſſen vom Gefühl zeigt ſich als Unwahres, ſein Gefühl als das Wahre, es ſelbſt iſt beides, Wahres und Unwahres, und indem es das Gefühl als das Wahre ausſpricht, iſt es ſelbſt als dieſes das Gefühl für die Wahrheit erklärende das Unwahre. Als das bloße Wiſſen von dem Gefühl als dem Wahren iſt das philoſophirende Ich mit dieſer Wahrheit als fühlendes Ich identiſch, und als ſolches iſt es das die Wahrheit fühlende, nicht das dieſelbe wiſſende, ſein Wiſſen, daß das Gefühl die Wahrheit iſt, iſt nur ein Fühlen, ſein Fühlen hält es damit für das Wiſſen, ſeine Wahrheit ſelbſt für das Unwahre, ohne ſich deſſen bewußt zu ſeyn. Das das Gefühl für die Wahrheit erklärende Ich, indem es doch als ſolches das Unwahre iſt, ſpricht alſo zugleich ſich ſelbſt als die Wahrheit aus, und weil nach ſeiner Ausſage die Wahrheit nicht erkannt werden kann, iſt es immer das ſich ſelber widerſprechende. Dieſes rührt einzig und allein daher, weil es ſein Fühlen für das Wiſſen ſelbſt hält und das Gefühl als die Wahrheit ausſpricht, welches als nur gefühlte Wahrheit unausſprechlich iſt. Denn als für die Wahrheit erklärtes und ausgeſprochenes bleibt das Gefühl

nicht was es iſt, nämlich Gefühl oder hier die Wahrheit, ſondern es iſt ſo das ausgeſprochene Gefühl und deßhalb das Unwahre, die Wiſſenſchaft des Gefühls ſelbſt, ſtatt das Gefühl als die Wahrheit zu wiſſen, macht daſſelbe zum Unwahren.

In dem Verſichern, daß die Wahrheit nur könne gefühlt werden, oder daß das Gefühl die Wahrheit ſey, ſcheint es, als ſey die Wiſſenſchaft über das Gefühl hinaus, aber als Gefühl iſt das philoſophirende Ich das Wahre, hingegen als das Verſichern, daß das Gefühl die Wahrheit ſey, das Unwahre, es ſelbſt alſo, und damit die Wiſſenſchaft des Gefühls iſt nichts weiter als ein vermeintes Wiſſen. In dem Verſichern, daß das Gefühl die Wahrheit ſey, iſt es dem philoſophirenden Ich nicht ſo ſehr um das Gefühl, und die Wahrheit ſelbſt zu thun, als vielmehr um ſeine eigene Unwahrheit. In ſeinem ſich Herumfühlen, das es Philoſophiren nennt, giebt es ſich den Schein, als bemühe es ſich die Wahrheit an und für ſich zu wiſſen und zu erforſchen, aber weil das Gefühl die Wahrheit ſelbſt iſt, fällt es zum Gefühle zurück, ohne daß ein ſolcher Rückfall ein Zurückkommen wäre, vielmehr iſt dieſer Rückfall für einen Wahrheits-Fall zu nehmen.

Das Philoſophiren des fühlenden Ich iſt dem Gefühl als der Wahrheit im Ganzen mehr hinderlich als förderlich; aber es ſelbſt verſchwindet ſchon gegen das Gefühl als ſolches, oder hebt ſich vielmehr an ſeiner Wahrheit auf, und beweiſet dadurch, daß das Gefühl von demſelben weder ausgeſprochen noch begriffen werden kann, und deßhalb die Wahrheit iſt. Das Wiſſen des philoſophirenden Ich iſt als das unwahre Verſichern ein Nicht-Wiſſen, denn philoſophirend verhält es ſich fühlend, und iſt als das mit dem höchſten Gefühl Identiſche das Wahre, hingegen als Wiſſen das Unwahre,

als jenes iſt es vermittelt, als dieſes ein ſogenanntes Unmittelbares oder Vermittlungsloſes. Als fühlendes Ich hat das philoſophirende Ich ſich zum Gefühl als ſeiner Wahrheit entäuſſert, hingegen als das das Gefühl als die Wahrheit ausſagende iſt es in dieſem ſeinem Ausſprechenkein ſich zu derſelben Entäuſſern, ſondern nur das ſich ſelbſt vernehmende, und deßhalb verhallende leere Wort.

Das philoſophirende Ich vermag alſo ſein Wiſſen ſelbſt nicht zu wiſſen, weil es ſeinen Begriff nur in der Form des Gefühls hat. Würde daſſelbe zum Wiſſen des Gefühls, d. h. zum Begreiffen deſſelben gekommen ſeyn, ſo wäre dieſes begriffene Gefühl nicht die Wahrheit geweſen, um welche es dem philoſophirenden Ich eigentlich zu thun war, ſondern eine unendlich höhere Wahrheit, welche auf dieſem Standpunkt aber eine unbegriffene hätte bleiben müßen. Eben dadurch daß es ſich als das Nicht-Wiſſen bewieſen, iſt es als fühlendes Ich, das mit dem höchſten Gefühl identiſch iſt, die Wahrheit ſelbſt, es als das ſich alles Wiſſens entäuſſerte iſt das fühlende Ich, damit das Wiſſensloſe, eben das was es vom Gefühl ausſagt, nämlich daß es unbegreifflich ſey, es ſelbſt deßhalb die Wahrheit nicht begreiffen könne, iſt es, weil hier durchaus gar nichts zu begreiffen iſt.

Das Wiſſen des Gefühls, welches als die Form nicht die inhaltsvolle Form iſt, ſondern nur Wahrheit hat, als es mit dem Inhalt identiſch keineswegs denſelben zur Freiheit erhebt, und deßhalb das Gefühl überhaupt als die abſolute Wahrheit nur zu fühlen vermag, iſt als die bloße Reflexion auf dieſen Inhalt, weil die Identität beider noch nicht als geſetzt ſich beweiſet, nur das Wiſſen von dem Gefühle, welches als das über den Inhalt Reflectirende dieſe Form iſt. Eben deswegen

iſt dieſes Wiſſen ein Sollen, und als die dem Inhalt zu ertheilende Form das Streben, die Form deſſelben zum thätigen Beſtimmen zu erheben, was aber fruchtlos bleiben muß, weil es ſelbſt nicht an und für ſich das Thätige iſt, ſondern nur als jener Inhalt Wirklichkeit hat, und damit der Inhalt ſich nicht ſelbſt als dieſe Form beweiſet.

Es iſt deßhalb von dieſer Seite ſich des Inhalts, welcher die Wahrheit iſt, zu erinnern, um aus ihm ſelber zu begreiffen, wie er nicht ſich mit ſich ſelber erfüllt, und deßhalb die Form nicht mit demſelben identiſch iſt, woraus ſich denn ergeben wird, daß dieſe Form als Wiſſen nicht dem Inhalt als der Wahrheit entſprechen kann.

Das nämlich was das fühlende Ich fühlte oder durch welches als das Unbeſtimmte vermittelt es das fühlende überhaupt war, war das Unbeſtimmte, ſo wie das Gefühl durch die Vermittlung ſeiner als des Beſtimmten, das Beſtimmte, und die Identität beider iſt jener Inhalt, als welcher die Wahrheit das Gefühl iſt, aber dieſe Identität ſelbſt iſt nicht ſo ſehr ein Zurückgenommenſeyn des Unbeſtimmten und Beſtimmten. Es iſt wohl das Gefühl fühlendes Ich oder das Unbeſtimmte Beſtimmtes, dieſes deßhalb ein jenes Negirendes, aber zugleich iſt dieſe Negation wieder das Unbeſtimmte, und ſo dieſes wiederum mit jenem ein zuſammenfallendes, ſeine Wirklichkeit oder Beſtimmtheit iſt eben ſo ſehr die Unwirklichkeit oder die Unbeſtimmtheit, als die Unbeſtimmtheit die Beſtimmtheit iſt, nicht geht die Unbeſtimmtheit durch die Beſtimmtheit hindurch zu dem in der Beſtimmtheit Unbeſtimmten, ſondern ſeyend das Beſtimmte iſt das Beſtimmte nur das Unbeſtimmte, nicht iſt die Beſtimmtheit als ſolche eine aufgehobene Negation. Das Negiren der Beſtimmtheit, oder indem das Unbeſtimmte das Beſtimmte iſt, und damit das Be-

ſtimmte das Unbeſtimmte negiert, kömmt nicht zur zweiten Negation, es iſt deßhalb das Beſtimmte wohl von dem Unbeſtimmten unterſchieden, aber nur äuſſerlich. Eine Wahrheit aber, deren Momente bloß äuſſerlich unterſchieden ſind, iſt nicht ihr ſelber das was ſie ſeyn ſoll, ſie iſt deßhalb für Anderes als auch nicht für Anderes, als für Anderes iſt ſie hier als die Identität des Gefühls und des fühlenden Ich das Gefühlte, als nicht für Anderes das nur zu Fühlende und Unbegriffene, als jenes das mit ihrem Andern Identiſche, das darum eben ſo ſehr nicht ein Anderes iſt, als dieſes iſt dieſe ihre Identität mit ihrem Andern eine rein unterſchiedsloſe. Ihr für Anderes und nicht für Anderes Seyn iſt eins und daſſelbe, nicht iſt ſie ſelbſt die Wahrheit deſſen, was für Anderes iſt, und deßhalb iſt ſie als Inhalt nicht ihre eigene Form oder der Inhalt nicht die Form ſelbſt.

Dieſer Inhalt nämlich als die Wahrheit gehört dem Ich in ſeiner endlichen Form als dem fühlenden und damit dem gedankenloſen an. Derſelbe iſt deßhalb für das fühlende Ich als für Anderes aber zugleich mit demſelben identiſch nicht für Anderes, ſein Seyn iſt das Seyn des fühlenden Ich und umgekehrt. Die Wahrheit als gefühlte überhaupt wird nicht von Ich als dem freien gefühlt, denn als freies iſt Ich nicht fühlend, ſondern von Ich indem es das Unfreie und damit das fühlende Ich iſt, und mit dem fühlenden Ich identiſch iſt auch dieſe Wahrheit nicht die Freiheit ſelbſt, weil ihre Exiſtenz als Gefühl nicht eine von dem ſelbſtbewußten Ich gedachte, ſondern eine bloß empfundene iſt. Nicht iſt ſchon die Wahrheit der Geiſt an und für ſich, deſſen Natur die ewige Freiheit wäre, eben deswegen nur das Gefühl, das als das Unbegreiffliche nicht die Exiſtenz des Geiſtes oder das Wiſſen iſt. Weil ihre Exiſtenz nur in dem fühlen-

den Ich, damit nicht im freien Selbſtbewußtſeyn gegenwärtig iſt, iſt dieſelbe als die der Wahrheit nicht die höchſte. Denn die Wahrheit welche als Gefühl Exiſtenz hat, hat wohl ſchon eine geiſtige Exiſtenz, aber noch keine dem Begriff des Geiſtes, welcher die Freiheit iſt, angemeſſene, ſie iſt deßhalb als dieſe Exiſtenz nicht die ſich ſelber offenbare Wahrheit, mit welcher das Wiſſen identiſch wäre. Als Gefühl iſt deßhalb die Wahrheit eine geiſtige Unmittelbarkeit oder eine noch bewußtloſe Geiſtigkeit, als die Identität des Unbeſtimmten und des Beſtimmten iſt ſowohl jenes als dieſes in ihm ſelbſt das andere. Das fühlende Ich iſt als Beſtimmtes das Unbeſtimmte oder das Gefühl, das Unbeſtimmte als Gefühl iſt erſt als Beſtimmtes oder als fühlendes Ich ein Geſetztes, das Seyn des Gefühls iſt das fühlende Ich, aber damit iſt noch nicht das fühlende Ich als das Beſtimmte das geſetzte, obgleich mit dem Gefühl identiſch es in demſelben aufgehobenes und enthaltenes iſt.

Näher zeigt ſich das Geſetztſeyn des Gefühls als fühlendes Ich als das Ununterſchiedene beider, indem das Gefühl Unbeſtimmtes iſt, iſt es Beſtimmtes, und umgekehrt indem das fühlende Ich Beſtimmtes iſt, iſt es Unbeſtimmtes, als geſetztes iſt deßhalb das Gefühl zugleich nicht geſetzt, es iſt weder das eine noch das andere in Wahrheit geſetzt. Aber zugleich iſt Beides dennoch geſetzt durch ihre negative Einheit, die ihre Wahrheit iſt, ſo daß das Ununterſchiedene ihrer ſich aufgehoben hat, damit iſt dieſe ihre Wahrheit das Beides von einander Unterſcheidende und deßhalb das Beides als unterſchieden Setzende. Dieſe negative Einheit des Unbeſtimmten und Beſtimmten iſt in ſich ſelbſt beides auf eine concrete Weiſe, ſie ſetzt jedes nach ſeiner Wahrheit was jedes iſt, nämlich beide als von einander

unterſchiedene aber dieſe unterſchiedene als identiſch. Jene Identität des Unbeſtimmten und Beſtimmten war deßhalb nicht eine wahrhafte, erſt indem beides nicht nur identiſch, ſondern als identiſch geſetzt iſt, iſt die Identität aus dem Unterſchied eine in ſich zurückgekehrte und damit eine wahre Identität. Als das in ſich Reflectirende des Unbeſtimmten und des Beſtimmten iſt die negative Einheit ein ſich auf ſich Beziehendes, in welche ſowohl das Unbeſtimmte als auch das Beſtimmte übergegangen, und in der beides aufgehoben iſt, damit das in der Beſtimmtheit Unbeſtimmte nun der Inhalt iſt, welcher ſich uns als der Glaube und die Religion des Glaubens ergeben hat, die Wiſſenſchaft des Gefühls iſt in die Wiſſenſchaft des Glaubens übergegangen.

2.

Die Wiſſenſchaft des Glaubens.

Inſofern der Glaube überhaupt Inhalt und damit die Wahrheit iſt, welche ſich zur freien Form erhebt, iſt der Begriff des Glaubens als das jede Beſtimmtheit Negirende und damit Schrankenloſe dieſe Erhebung ſelbſt, aber auch erſt dieſes Erheben ſeiner zur Form, noch nicht der zur mit dem Inhalt identiſchen Form erhobene Inhalt. Als negative Beziehung iſt der Glaube in dieſer ſeiner Beziehung auf ſich das Aufheben jeder Beſtimmtheit und damit jedes Unterſchiedes, die abſolute Allgemeinheit, welche als Beziehen das Bezogene iſt, nicht iſt der Glaube als Inhalt das Unbeſtimmte beſtimmt und umgekehrt, ſondern ſeine Beſtimmtheit iſt das Selbſtbeſtimmen, aber dieſes noch nicht für ſich ſelbſt. Sein Inhalt iſt eben deswegen wohl das Form=

Beſtimmende, hingegen noch keineswegs der zur freien Form befreite Inhalt, als das Anſich iſt er noch nicht für ſich, was er nur erſt an ſich iſt. Deßhalb iſt die Wahrheit als das Anſich oder der Inhalt als Glaube ein gegebener, welcher zur inhaltsvollen Form ſich erhebend

A. das weſenhafte Wiſſen iſt, das

B. in das erſcheinende Wiſſen übergeht, beides ſich aber als ihre Einheit, und damit ihre Wahrheit, nämlich

C. als das Wiſſen des Glaubens manifeſtirt.

A.

Das weſenhafte Wiſſen.

Das weſenhafte Wiſſen iſt das Ausgehen des Glaubens, nämlich ſeiner als des Inhalts zur Form oder der Glaube iſt als Inhalt das Werden ſeiner ſelbſt zur Form, und die Unmittelbarkeit dieſes Werdens iſt das weſenhafte Wiſſen. Der Inhalt des Glaubens und damit der Glaube als ſolcher war die Wahrheit als gemeine Wirklichkeit, als ſinnliche Wahrheit war dieſelbe eine unmittelbar gegebene und deßhalb das Unbegreiffliche, das ſich zum möglichen Wiſſen aufhob, und als wirkliches Wiſſen klar wurde. So war die Beſtimmtheit des Glaubens, welche ſein Inhalt als gemeine Wirklichkeit war, oder ſein Gegebenſeyn in die negative Beziehung übergegangen, damit in das Beſtimmen überhaupt, das als Negation der Beſtimmtheit als das rein Unbeſtimmte ſich bewieſen. Aber als dieſe negative Beziehung iſt er das Setzen ſeiner als eines Beſtimmten oder ſein Gegebenſeyn hat er von ihm ſelber empfangen, und er giebt ſich ihm ſelber als eine gegebene Wahr-

heit, weil er durch ſich ſelbſt ſich beſtimmt. Indem er alſo das ſich ſelber Beſtimmende iſt, iſt er als das Aufheben ſeiner Beſtimmtheit und damit ſeines Gegebenſeyns Wiſſen überhaupt, aber dieſes Wiſſen iſt nur Wiſſen, als es von dem Glauben ausgeht, oder vielmehr der Glaube es ſelbſt iſt, der von ſich anfangend ſeinen gegebenen Inhalt zu dieſer Form des Wiſſens erhebt. Das Wiſſen geht deßhalb von dem gegebenen Inhalt des Glaubens aus, iſt damit zunächſt als die Form dieſes Inhalts nur ein weſenhaftes Wiſſen, die Wahrheit ſelbſt wird gewußt als gegebener Glaube, dieſes Wiſſen von dem Glauben als der Wahrheit an und für ſich iſt die Form, welche der Glaube hat, ein Geben ſeiner als der Wahrheit, nicht iſt der Glaube als die Wahrheit an und für ſich das mit der Wahrheit identiſche Wiſſen. Das weſenhafte Wiſſen beſteht darin, den Glauben als die gegebene Wahrheit für die Wahrheit an und für ſich ſelbſt zu nehmen, als die unmittelbare Form des Glaubens als eines gegebenen Inhalts iſt das weſenhafte Wiſſen noch nicht der ſich als die Wahrheit wiſſende Inhalt, nicht iſt dieſes Wiſſen das den Inhalt ſelbſt producirende Wiſſen.

Indem der Glaube die Wahrheit als gemeine Wirklichkeit deßhalb dieſelbe als eine gegebene darſtellt, und das weſenhafte Wiſſen das von dem Glauben ausgehende Wiſſen oder der Glaube als der Ausgang ſeiner von ihm ſelber dieſes weſenhafte Wiſſen iſt, fällt das weſenhafte Wiſſen mit dem Glauben als der gegebenen Wahrheit zuſammen. Es iſt deßhalb das weſenhafte Wiſſen nicht ein freies Wiſſen, ſondern ein an dem Glauben als der gegebenen Wahrheit gebundenes, als mit demſelben identiſch iſt es aber zugleich das Reflectiren über den Glauben als über eine gegebene Wahrheit, nicht iſt es das Begreiffen des Glaubens,

als welches der Glaube ſich ſelber die Form wäre, vielmehr wiederholt der Glaube nur ſein Gegebenſeyn als weſenhaftes Wiſſen. Das Reflectiren über den Glauben kömmt in Wahrheit zu nichts Höherem als was der Inhalt des Glaubens iſt, es iſt ein Nach-Reflectiren der Wahrheit als einer gegebenen, aber als ſolches giebt es jenem Inhalt das Gegebenſeyn, es iſt ein Geben ſeiner als des weſenhaften Wiſſens, und dem es giebt, iſt der Glaube, welcher als gegebener deßhalb mit dieſem weſenhaften Wiſſen identiſch ſelbſt dieſes Wiſſen iſt, damit der gegebene Inhalt des Glaubens als weſenhaftes Wiſſen das unmittelbare Werden ſeiner zur Form oder das Ausgehen ſeiner als des Inhalts zu der Form als zu ſich ſelber ausmacht. Das weſenhafte Wiſſen geht als der von ſeinem Inhalt zu ſeiner Form ausgehende Glaube, weil ſein Gegebenſeyn mit dem Reflectiren über ſich identiſch iſt, in das erſcheinende Wiſſen über.

B.

Das erſcheinende Wiſſen.

Das erſcheinende Wiſſen als das aus der Identität des Glaubens mit dem weſenhaften Wiſſen hervorgegangene Wiſſen iſt das Setzen ſeiner ſelbſt, der Inhalt als die Wahrheit hat ſich damit ſelbſt zu dieſem erſcheinenden Wiſſen erhoben, oder iſt nun ſelbſt als erſcheinendes Wiſſen das Aufgehobenſeyn ſeiner als einer gegebenen Wahrheit, der Glaube als die Wahrheit erzeugt deßhalb ſeinen Inhalt, und iſt als das Erzeugen und Schaffen deſſelben ſein Sich-Erzeugen. Das erſcheinende Wiſſen iſt nicht ein unmittelbares Wiſſen, ſondern das dem Glauben immanente Wiſſen, der Glaube hat nicht dieſes Wiſſen als ein Aeuſſerliches, vielmehr iſt derſelbe nur als dieſes Wiſſen das Form-Beſtimmende ſeines Inhalts. Das Erzeugen ſeiner

iſt das erſcheinende Wiſſen als Selbſt-Vermitteln, als ſolcher iſt der Glaube der wahre und lebendige Glaube, ohne dieſes Sich-Erzeugen oder ſein Sich-Produciren wäre er ein todter und unwirklicher Glaube.

Der von ſich ausgehende Inhalt des Glaubens, welcher der Glaube ſelbſt iſt, iſt als das Sich-Beſtimmen und das Produciren ſeiner und damit als dieſes erſcheinende Wiſſen der zu ſeiner Form ſich entäuſſernde Inhalt ſelbſt. Es ſcheint eben wegen dieſer mit ſich identiſchen Vermittlung das erſcheinende Wiſſen die reine Unmittelbarkeit zu ſeyn, und näher darum, weil der Glaube über das Unterſcheiden hinaus nur das erſcheinende Wiſſen iſt, aber dieſe Unmittelbarkeit iſt das erſcheinende Wiſſen nur als Glaube, deßhalb nur als das Negative überhaupt, als Selbſtbeſtimmen, oder das erſcheinende Wiſſen iſt nur als ſein Geſetztſeyn das was es iſt, es iſt noch nicht für ſich ſelbſt das Wiſſen.

Es iſt damit das erſcheinende Wiſſen als der zu ſeiner Form ſich entäuſſernde Inhalt des Glaubens die Form überhaupt, als welche der Glaube erſcheinendes Wiſſen iſt, ſo wie das weſenhafte Wiſſen als das mit dem Glauben identiſche der Inhalt, von welchem das erſcheinende Wiſſen ausgegangen. Ihre negative Einheit iſt ihre Wahrheit, die zugleich Inhalt und Form als für ſich gegen einander beſtehende darſtellt, und als ſolche das Wiſſen des Glaubens ausmacht.

C.

Das Wiſſen des Glaubens.

Inſofern das Wiſſen des Glaubens Inhalt und Form als in einem gegenſeitigen Verhältniß zu einander in ſich vereinigt, und damit es ſelbſt dieſes Verhältniß iſt, deſſen beide Seiten Inhalt und Form, damit

Glauben und Wiſſen ausmachen, iſt das Wiſſen ein gegen den Glauben in ſich reflectirendes, ſo wie der Glaube der gegen das Wiſſen in ſich reflectirender Glaube. Aber als ſolches bezieht ſich jedes auf ſein anderes und iſt nur durch dieſe ſeine Beziehung auf ſein anderes was es iſt, ſomit iſt beides als dieſes Beziehen identiſch, der Glaube als Inhalt die Form oder das Wiſſen und das Wiſſen als Form der Inhalt oder der Glaube.

Näher iſt dieſer Inhalt die Religion des Glaubens überhaupt, und zunächſt die Wahrheit als gemeine Wirklichkeit, mit welcher als dem Glauben der Welt identiſch das einzelne glaubende Bewußtſeyn dieſe Religion des Glaubens hatte, und an welche daſſelbe als an eine unmittelbare gegenwärtige oder ſinnliche Wahrheit glaubte. Die Identität des Glaubens als der Wahrheit und des glaubenden Bewußtſeyns iſt als dieſe Beziehung beider auf einander nicht mehr der unmittelbare Glaube des glaubenden Bewußtſeyns, ſondern letzteres iſt nun, weil es den Glauben als die Wahrheit weiß und als dieſes Wiſſen des Glaubens als der Wahrheit das mit dem Glauben identiſche Wiſſen iſt, philoſophirendes Bewußtſeyn. Denn der Glaube war als erſcheinendes Wiſſen der zu ſeiner Form ſich entäuſſernde Inhalt ſelbſt und als ſolcher iſt dieſe Entäuſſerung deſſelben nun für das Bewußtſeyn. Das glaubende Bewußtſeyn iſt deßhalb als das ſich auf den Glauben als die Wahrheit beziehende Wiſſen das Wiſſen des Glaubens, nicht iſt die Entäuſſerung der Wahrheit für das Bewußtſeyn als gemeine Wirklichkeit vollendet und deßhalb ein Geweſenes wie in der Religion des Glaubens, ſondern der ſich zum Wiſſen entäuſſernde Glaube iſt ſelbſt als erſcheinendes Wiſſen der Inhalt, auf welchen ſich das philoſophirende Bewußtſeyn als die Form und damit als

Wiſſen bezieht, und als dieſe Beziehung dieſe Identität mit demſelben ausmacht.

Der Glaube iſt alſo die Wahrheit und als ſolcher Gegenſtand des philoſophirenden Bewußtſeyns, die Wahrheit welche das philoſophirende Bewußtſeyn gewinnt, iſt deßhalb keine andere als die dem Glauben immanente, und dieſe iſt eben die Wahrheit ſelbſt als gemeiner Glaube. Die Wahrheit ſelbſt iſt als wirkliche gegenwärtig und das philoſophirende Bewußtſeyn weiß dieſelbe als ſolche, ſein Wiſſen beſteht darin, den Glauben als die Wahrheit zu wiſſen, aber es begreifft den Glauben nicht als die abſolute Wahrheit, es weiß denſelben vielmehr als das Unbegreiffliche. Denn wie der Glaube als ſinnliche und geglaubte Wahrheit für das glaubende Bewußtſeyn iſt, eben ſo ſehr iſt er für das philoſophirende Bewußtſeyn, indem dieſes ſich von jenem nur der Form aber nicht dem Inhalte nach unterſcheidet, und wie für jenes ſo auch für dieſes als Einheit des Jenſeits und des Dieſſeits, damit des Wunderbaren und des Wirklichen als Unbegreiffliches iſt. Das Wiſſen des philoſophirenden Bewußtſeyns, daß der Glaube das Unbegreiffliche ſey, iſt zugleich als das Unterſcheiden ſeiner von der unbegreifflichen Wahrheit, ein in ſich reflectirendes Wiſſen, ſein ſich auf den unbegreifflichen Glauben Beziehen iſt zugleich ſein ſich von demſelben Unterſcheiden, und es unterſcheidet und bezieht ſich deßhalb auf denſelben wiſſend, es weiß ſich damit als Wiſſen, das den Glauben als die Wahrheit weiß.

Als dieſes Wiſſen iſt das philoſophirende Bewußtſeyn mit dem Glauben identiſch und die Wiſſenſchaft auf dieſem Standpunkte ſetzt die Wiſſenſchaft ſelbſt unter der Form des Glaubens voraus, ſie wird deßhalb nicht von dem philoſophirenden Bewußtſeyn erzeugt, ſon-

dern iſt demſelben ein gegebener Inhalt. Das philoſophirende Bewußtſeyn nimmt den Glauben für die Wahrheit an und für ſich, weßhalb die Wiſſenſchaft nicht aus ſich ſelber hervorgeht und deswegen unſelbſtſtändig iſt. Denn die Wahrheit iſt in dem gemeinen Bewußtſeyn als Glaube, über welche das Bewußtſeyn philoſophirt, und das philoſophirende Bewußtſeyn kömmt hinſichtlich der Wahrheit, welche der Glaube iſt, nicht über das gemeine Bewußtſeyn hinaus, weil es ſonſt für ſich eine Wiſſenſchaft auſſer der Wahrheit aufſtellen würde. Dieſe Wiſſenſchaft iſt alſo nur Wiſſenſchaft, als ſie den Glauben als die Wahrheit weiß und als mit dem Glauben identiſch das Unendliche iſt, gegen welches alles Andere ſich als Endliches verhält. Inſofern iſt die Wahrheit als Glaube das Ewige, das der Welt und dem Reiche des Bewußtſeyns gegenüber das Unbegreifliche iſt.

Dieſes Unbegreifliche iſt nun dem philoſophirenden Bewußtſeyn die Wahrheit, welche eben deswegen nicht mehr als ſolche wirklich und damit gegenwärtig iſt, ſondern als das Anſich die abſolute Macht des geiſtigen Bewußtſeyns ausmacht, und als ſolche das der Wirklichkeit Jenſeitige iſt. Der Welt und dem Bewußtſeyn alſo gegenüber iſt dieſes Unbegreifliche der Inhalt des wahren Glaubens als der vermittelſt des Weltgeiſtes dem gemeinen Bewußtſeyn offenbare göttliche Geiſt, der, eben weil er als Jenſeits und damit als das Anſich beſtimmt iſt, nothwendig nicht als Geiſt begriffen werden kann. Es kann darum nur an den göttlichen Geiſt geglaubt aber derſelbe nicht von dem philoſophirenden Bewußtſeyn erkannt und begriffen werden, denn wie die Welt ſo iſt auch das geiſtige Bewußtſeyn ein gegen denſelben als das bloße Anſich Verſchwindendes, das deßhalb ſein geiſtiges Weſen nicht erfaßt und als unwahr in ihm ſelber keine Bedeu-

tung hat. In dem Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt als eines Unwahren und Nichtigen weiß es auch nothwendig ſein Erkennen als ein eitles Streben, weil die Wahrheit nun ſelbſt dieſe negative Einheit des Glaubens und des Wiſſens iſt.

Aber als dieſe negative Einheit iſt die Wahrheit das Geiſtloſe und damit das Abſtracte, die Form welche die Wahrheit hat, iſt nun als die abſolute ſelbſt der Inhalt, weßhalb die Form das Negative des Inhalts ausmacht und ſo das rein Beſtimmungsloſe iſt. Der Glaube als der zu ſeiner Form ſich entäuſſernde Inhalt iſt nun in dieſe abſolute Form verſchwunden oder er iſt als dieſe abſolute Form das rein Unterſchiedsloſe ſelbſt, aber zugleich gehört dieſelbe dem philoſophirenden Bewußtſeyn an, weil ſie ihrem Inhalt noch ungleich iſt. Das philoſophirende Bewußtſeyn giebt der Wahrheit dieſe Beſtimmungsloſigkeit, aber eben ſo ſehr beweiſet die Wahrheit, weil ſie nicht die in ihrer Form in ſich zurückgekehrte Wahrheit iſt, ſich ſelbſt als ſolche, und iſt deßhalb die ſich ſelber beſtimmende. Von Seiten des philoſophirenden Bewußtſeyns iſt die Wahrheit das mit ſich Identiſche, inſofern das Bewußtſeyn die Wahrheit als durch die Abſtraction von allem Aeuſſerlichen und Mannigfaltigen entſtanden und ſo nur als die einfache Identität ihrer mit ihr ſelber nimmt. Hingegen von Seiten der Wahrheit ſelbſt iſt die Wahrheit als die ſich ſelber beſtimmende die abſolute Urſache ihrer ſelber, aber als das einfache Verhalten zu ſich in Wahrheit nur noch ein Inneres, ſo daß ſie eben deswegen der abſolute Abgrund des natürlichen und geiſtigen Univerſums ausmacht, in welchen alles verſchwindet, ohne daß dieſer Abgrund die negative Beziehung und damit die abſolute Macht des Endlichen und Vergänglichen wäre. Dieſe Wahrheit iſt als

Sich-Manifeſtiren ein bloßes Anſich, als Anſich manifeſtirt ſie ſich nur, und weil ſie deßhalb nichts anderes manifeſtirt als nur ſich, welches das rein Abſtracte iſt, beſteht ihre Manifeſtation darin, ihr ſelber zu bleiben was ſie iſt, nämlich ein Inneres, d. h. nichts zu manifeſtiren. Was aber in Wahrheit ſich manifeſtirt, iſt das auſſer der Wahrheit ſich vorfindende Natürliche ſo wie das geiſtige Bewußtſeyn, das in derſelben ſich zernichtend in dieſen ruhigen Abgrund verſchwindet, und dadurch in Wahrheit die Eitelkeit aller Dinge offenbart.

Dieſes Verſchwinden iſt zugleich das Zurückkommen des Bewußtſeyns zu ſich ſelber, das nun als ſolches nichts hat als nur ſich, und indem es den Glauben, der ſich wiſſenſchaftlich als das Abſtracte bewieſen, und damit für das Bewußtſeyn ein Unwirkliches iſt, verloren, ſucht es die Wahrheit wieder zu verwirklichen, indem es vermittelſt ſeiner ſelbſt dieſelbe erarbeitet, aber als durch den Glauben vermittelt iſt dieſe Verwirklichung der Wahrheit vermittelſt des philoſophirenden Bewußtſeyns zugleich der ſich zum Gedanken erhebende und damit der ſich zur Identität mit ſeinem Begriff entwickelnde Glaube, oder die Wiſſenſchaft des Glaubens manifeſtirt ſich als die Wiſſenſchaft des Gedankens.

3.

Die Wiſſenſchaft des Gedankens.

In der Wiſſenſchaft des Gedankens und als dieſelbe erhebt ſich die abſolute Form des Glaubens zur inhaltsvollen Form ſelbſt als der Identität der Gewißheit und der Wahrheit, und das denkende Bewußtſeyn, das durch den Glauben und näher durch

deſſen abſolute Form vermittelt iſt, die ſich für daſſelbe als das Unwirkliche ergeben hat, iſt nun die Begriffsform ſelber, als welche die Wiſſenſchaft des Gedankens ſich manifeſtirt. Die Verwirklichung der Wahrheit iſt das Wiſſen, als welches die Wahrheit als Inhalt ihr ſelber die Form iſt, aber zunächſt als vermittelſt des denkenden Bewußtſeyns beweiſet ſich die Wahrheit noch nicht ihrem Begriff angemeſſen, und iſt als ſolche in der Form des ſubjectiven Gedankens

A. das inhaltsloſe Wiſſen, das ſich aber

B. zum inhaltsvollen Wiſſen aufhebt, welches inhaltsvolle Wiſſen vermittelſt ſeiner ſelbſt

C. das Wiſſen des Gedankens als der Wahrheit an und für ſich iſt.

A.

Das inhaltsloſe Wiſſen.

Das Wiſſen des inhaltsloſen Wiſſens beſteht ſeinem Begriffe nach darin, nichts in Beziehung auf die Wahrheit vor der abſoluten Form des Glaubens und damit dem bloßen Anſich der Wahrheit voraus zu haben, ſondern wie in jene Form der Inhalt verſchwunden, iſt in dieſem Wiſſen der Inhalt noch nicht ſelbſt Wiſſen, vielmehr iſt dieſes Wiſſen eine noch inhaltsloſe Form, welche ſich nicht ſelber der Inhalt ein Unwirkliches iſt. Dieſes nun zu verwirklichen in ein ſogenanntes Seyn, Daſeyn oder Exiſtenz iſt das Streben des philoſophirenden Bewußtſeyns, ein Streben das ſogenannte Daſeyn Gottes zu beweiſen, überhaupt zu beweiſen, daß ein Gott ſey.

Dieſes Streben zeigt ſich als nothwendig, weil durch die inhaltsloſe Form des Glaubens vermittelt dem

Bewußtſeyn die Wahrheit nicht mehr als eine gemeine Wirklichkeit überhaupt gegenſtändlich iſt, ſondern der Inhalt von demſelben nun errungen werden muß. Aber eben wegen dieſer Vermittlung iſt der von dem Bewußtſeyn zu producirende Inhalt nicht der ſich ſelbſt manifeſtirende und damit die mit dem Inhalt erfüllte Form, vielmehr iſt derſelbe zunächſt noch ein bloß ſubjectiver Gedanke des philoſophirenden Bewußtſeyns, das Wiſſen deſſelben von Gott iſt noch inhaltslos, und ſein Beweiſen, daß ein Gott ſey, geht nicht darauf hinaus, zu wiſſen, was Gott in Wahrheit iſt, ſondern nur daß ein Gott ſey, eben deswegen iſt es dem philoſophirenden Bewußtſeyn nicht ſo ſehr um die Erkenntniß Gottes als um ſeine Exiſtenz oder um das Daſeyn Gottes zu thun.

In ſeinem Beweiſen, daß ein Gott ſey, ſetzt das philoſophirende Bewußtſeyn den Begriff von Gott voraus, und weil eben wegen dieſer Vorausſetzung der Begriff nicht der ſich ſelber beſtimmende iſt, iſt er nur die Möglichkeit, daß Gott ſey oder exiſtire, welche Möglichkeit von dem Bewußtſeyn als ausgemacht angenommen wird, damit dieſelbe nur dieß enthält, daß der Möglichkeit Gottes überhaupt nichts entgegen ſey. Aber ſo hat Gott keinen Gegenſatz in ihm ſelber und iſt als das rein Gegenſatzloſe ohne alle Negativität die leere Identität mit ſich, und nur als ſolche die bloße Möglichkeit. Dieſe Möglichkeit nimmt das philoſophirende Bewußtſeyn zunächſt für den Begriff Gottes ſelbſt, weßhalb das Streben, das Daſeyn Gottes aus dieſer Möglichkeit zu beweiſen, nicht von dem Beweiſe ſeiner Exiſtenz aus dem Begriff unterſchieden iſt.

Es ſoll alſo bewieſen werden, daß ein Gott ſey, oder auch daß Gott für das Bewußtſeyn Exiſtenz habe, und zunächſt aus der Möglichkeit Gottes, die mit ſeinem

Begriff identiſch iſt. Dieſe Möglichkeit gehört dem Bewußtſeyn an, indem es dieſelbe für den Begriff Gottes ſelbſt nimmt, und iſt deßhalb ein bloßer Gedanke des philoſophirenden Bewußtſeyns, welcher ſubjectiver Gedanke aber nicht der Gedanke Gottes ſelbſt iſt. Indem aber das Bewußtſeyn dieſen ſeinen Gedanken von Gott für den Begriff der Gottheit ſelbſt nimmt, giebt es zunächſt der Gottheit dieſe Exiſtenz als des Gedankens.

Die Möglichkeit, daß ein Gott ſey, oder die Exiſtenz Gottes iſt deßhalb auf dieſem Standpunkte nicht nur ein bloßer Gedanke des philoſophirenden Bewußtſeyns, ſondern auch die Wiſſenſchaft des Glaubens als der wiſſenſchaftliche Beweis für die Exiſtenz Gottes iſt dieſe Möglichkeit ſelbſt, weßhalb das Bewußtſeyn vermittelſt derſelben dieſe Möglichkeit für den Begriff nimmt, und denſelben für das höchſte Weſen erklärt, das über alles zu denken ſey. Inſofern dieſes höchſte Weſen ein Gedanke des philoſophirenden Bewußtſeyns iſt, iſt Gott nur dadurch der höchſte Gedanke, daß das Bewußtſeyn die Gottheit als ſolche denkt oder die Möglichkeit Gottes zum höchſten Gedanken macht, hingegen von der andern Seite iſt dieſer höchſte Gedanke, eben weil er der Höchſte und für das Bewußtſeyn der Höchſte iſt, über das Bewußtſeyn hinaus und als ſolcher abſoluter Gedanke.

Von Seiten des denkenden Bewußtſeyns iſt Gott als höchſtes Weſen abſtracter Gedanke, aber von Seiten des höchſten Weſens ſelbſt, für deſſen Exiſtenz die Wiſſenſchaft des Glaubens der Beweis iſt, abſoluter Gedanke, als welchen das philoſophirende Bewußtſeyn Gott nicht vermittelſt bloß ſubjectiver Gedanken zu denken vermag, ſondern nun durch das Negiren derſelben und damit durch das Negiren ſeiner

ſelbſt. Denn in dem Negiren ſeiner ſelbſt negirt es jeden ſubjectiven Gedanken, es geht wie über ſich ſelbſt auch über ſein ſubjectives Denken der Gottheit als des höchſten Gedankens hinaus, hebt die bloße Subjectivität auf, und damit ſeine Mangelhaftigkeit, die Gottheit ſubjectiv aufzufaſſen.

Indem alſo nur durch die Entäuſſerung ſeiner das Bewußtſeyn Gott als abſoluten Gedanken weiß, iſt Gott ſelbſt der Gedanke für ſich, welcher als abſoluter alles in ſich befaßt, und damit als die Wahrheit der Inhalt iſt, der ſich mit ſich ſelber erfüllend ſeine eigene Form und deßhalb das Wiſſen iſt, mit welchem Wiſſen das philoſophirende Bewußtſeyn vermittelſt ſeiner Entäuſſerung identiſch das inhaltsvolle Wiſſen ausmacht, das inhaltsloſe Wiſſen iſt ſomit in das inhaltsvolle Wiſſen übergegangen.

B.

Das inhaltsvolle Wiſſen.

Indem das inhaltsvolle Wiſſen aus dem inhaltsloſen Wiſſen reſultirt, und das philoſophirende Bewußtſeyn mit dem ſich zur freien Form erhebenden Inhalt identiſch iſt, iſt daſſelbe wegen der unmittelbaren Einheit des Inhalts und der Form, ein unmittelbares Denken, das an dem inhaltsvollen Wiſſen ſeine Wahrheit hat. Die Vermittlung an und für ſich gehört deßhalb nicht ſo ſehr dem philoſophirenden Bewußtſeyn als dem inhaltsvollen Wiſſen ſelbſt an, vielmehr leitet dieſes als das ſich ſelbſt manifeſtirende Wiſſen das Bewußtſeyn in ſeinem Beweiſen, die Wahrheit zu gewinnen, aber vermittelſt derſelben gelangt das Bewußtſeyn als vermittelt zur Gewißheit ſeiner ſelbſt.

Das inhaltsloſe Wiſſen überhaupt beſtand in dem Wiſſen, daß Gott ſey, oder in dem Nicht-Wiſſen, was Gott in Wahrheit iſt, und eben deswegen war es inhaltslos. Denn von Gott nichts anderes zu wiſſen, als daß Gott exiſtire, ſo wie daß Gott das höchſte Weſen ſey, iſt das Wenigſte, was von Gott gewußt werden kann. Aber durch die Entäuſſerung des Bewußtſeyns hob ſich dieſes Wiſſen zum inhaltsvollen Wiſſen auf, weßhalb nun das philoſophirende Bewußtſeyn die Exiſtenz Gottes aus dem Begriffe Gottes ſelbſt beweiſet, indem es nicht mehr den bloß ſubjectiven Gedanken für den Begriff nimmt, ſondern es iſt nun der Begriff in der Form der Allgemeinheit ſelbſt dieſer allgemeine Gedanke, aus welchem das Bewußtſeyn das Daſeyn Gottes zu beweiſen ſucht.

Dieſer allgemeine Gedanke iſt nun nicht der mit der Möglichkeit identiſche Begriff, ſondern der Begriff als ſolcher, der ſich aber noch nicht realiſirt hat, aber eben weil er der Begriff iſt, iſt er der ſich realiſirende. Das Bewußtſeyn nimmt deßhalb den allgemeinen Gedanken als den wahren und damit als die Wahrheit, alſo nicht denſelben als in ſeinem Denken, ſondern als allgemeinen Gedanken für ſich auſſer irgend einer Beziehung auf das Bewußtſeyn. Indem derſelbe nicht in dem bloß ſubjectiven Denken des Bewußtſeyns und eben ſo wenig in irgend etwas Anderem Exiſtenz hat, exiſtirt er einzig und allein in ihm ſelber, und als dieſe ſeine Exiſtenz iſt der allgemeine Gedanke nicht verſchieden von ihm als Begriff, aber als Exiſtenz oder vielmehr als ſeine Realität iſt er ſeine Beſtimmtheit, er ſelbſt hat als dieſe Beſtimmtheit nur Daſeyn oder dieſe ſeine Beſtimmtheit iſt ſein Daſeyn, weßhalb das Bewußtſeyn in ſeinem Beweiſe vom Daſeyn Gottes aus ſeinem Begriffe das Weſen Gottes und deſſen Exiſtenz für eins und daſſelbe erklärt.

Hierin iſt enthalten, daß Gott von ſeiner Realität nicht unterſchieden und damit nicht ein der Realität überhaupt Jenſeitiges iſt, aber dieſe Dieſelbigkeit iſt noch keineswegs die Manifeſtation ſeiner als Realität, wenn auch das philoſophirende Bewußtſeyn weder das Seyn dem Begriff entgegengeſetzt noch daſſelbe in den Begriff hineinlegt, um es aus dem Begriffe heraus zu klauben, und es nicht aus demſelben herausklauben kann, weil das Seyn als von dem Bewußtſeyn in den Begriff hineingelegt ſich nicht ſelbſt als Begriff vermittelſt ſeiner ſelbſt manifeſtirt. Inſofern Gott und ſeine Exiſtenz von dem Bewußtſeyn als eins und daſſelbe beſtimmt wird, hat dieſe Exiſtenz nicht mehr die Bedeutung des inhaltsloſen Wiſſens, dem in Wahrheit das bloße Daſeyn oder die bloße Exiſtenz Gottes angehört, ſondern die der Realität oder Objectivität, aber die Realität iſt in dieſer Dieſelbigkeit gleichſam in dem Begriff verflüchtigt oder der Begriff als daſſelbe was ſeine Realität oder Gott als daſſelbe was ſeine Exiſtenz iſt noch nicht der manifeſtirte Begriff, vielmehr iſt derſelbe erſt der ſich manifeſtirende.

Die Identität Gottes und ſeiner Exiſtenz oder als daſſelbe was die Realität iſt nur eine formelle. Denn das eins und daſſelbe des Weſens und der Exiſtenz Gottes iſt nicht eine Identität des Weſens als ſeiner und der Exiſtenz und die der Exiſtenz als ihrer und des Weſens oder eine geſetzte Identität, welche als Einheit das Weſen und die Exiſtenz als Unterſchiedene enthielte als auch mit dieſen Unterſchiedenen identiſch wäre. Deßhalb iſt dieſe Identität als die bloß formelle nicht vermittelte Vermittlung, indem die Dieſelbigkeit nicht die Bewegung des allgemeinen Gedankens zu ſeiner Realität oder Gottes zu ſeiner Exiſtenz ausdrückt, ſondern nur dieſes, daß der

allgemeine Gedanke nicht von ſeiner Realität unterſchieden ſey. Alſo Gott als daſſelbe was ſeine Exiſtenz iſt nicht ſeine ſich zu ſeiner Exiſtenz oder zu ſeiner Realität vermittelnde und vermittelte Vermittlung, weil er ohne alle Negativität das iſt was er iſt, und deßhalb iſt dieſe Dieſelbigkeit der wahrhaften Identität Gottes und ſeiner Exiſtenz noch unangemeſſen.

Das Beweiſen des Weſens Gottes und ſeiner Exiſtenz als eines und deſſelben iſt gleichſam nur ein dem Weſen ſeine Exiſtenz Anweiſen, eben deswegen wird nicht in jenem Beweiſen von dem Bewußtſeyn das Weſen als ſich zu ſeiner Exiſtenz beſtimmend aufgezeigt, oder das Bewußtſeyn beweiſet nicht die Nothwendigkeit des ſich zu ſeiner Exiſtenz nothwendig beſtimmenden Weſens, weil es die Beſonderheit der Allgemeinheit oder die Exiſtenz, die Realität in dem allgemeinen Gedanken als identiſch mit demſelben aufgehoben, und deßhalb der allgemeine Gedanke ſich nicht ſelbſt als Reales geſetzt hat.

Es führt deßhalb das philoſophirende Bewußtſeyn den Beweis weiter, indem es dieſe formelle Identität aufhebt oder vielmehr in derſelben das Unterſcheiden, deßhalb die Negativität unterſcheidet, und näher den allgemeinen Gedanken von der Realität trennt, aber zugleich dieſe Trennung als eine nichtige darthut. Indem aber der Begriff ſelbſt dieſes Unterſcheiden iſt, unterſcheidet das Bewußtſeyn das Weſen Gottes von ſeiner Exiſtenz, oder hebt durch die Nothwendigkeit des aufzuhebenden Unterſchiedes dieſen Unterſchied auf, ſo daß nun die Einheit Gottes und ſeiner Exiſtenz durch den aufgehobenen Unterſchied vermittelt iſt,

In dem Aufzeigen dieſer Vermittlung beweiſet das

philoſophirende Bewußtſeyn das Uebergehen des allgemeinen Gedankens in ſeine Realität oder das Aufheben deſſelben zu ſeiner Realität. Indem es in dieſem Beweiſen die Bewegung Gottes zu ſeiner Realität ausſpricht, erkennt es den Unterſchied des Begriffs und der Objectivität als einen ſich ſelbſt aufhebenden, aus welcher Vermittlung die Identität Gottes als des Weſens mit ſeiner Exiſtenz hervorgeht. Wegen des Unterſcheidens des Begriffs von ſeiner Realität und des Aufzeigens dieſes Unterſchiedes als eines unwahren und nichtigen negirt das Bewußtſeyn in der Realität den Begriff, oder der Begriff iſt als ſeine Realität ſein Sich-Negiren. Der Begriff hat ſich damit als ſeine Realität manifeſtirt oder die Realität zu ſeyn ſich bewieſen, aber dieſe Realität als die Negation des Begriffs iſt für das Bewußtſeyn noch nicht das Zurückgekommenſeyn des Begriffs, die Form iſt wohl als Inhalt, aber noch nicht die mit dem Inhalte ſelbſt erfüllte Form.

Es geht deßhalb das Bewußtſeyn nun von der Realität oder hinſichtlich des Beweiſens von dem Daſeyn Gottes aus, und ſchließt von der Realität auf den Begriff. Dieſes Daſeyn überhaupt kann auf verſchiedene Weiſe mehr oder weniger vernünftig aufgefaßt werden, aber worauf es hier ankömmt, iſt die Vermittlung der Realität mit dem Begriff und damit des Inhalts mit der Form. Denn in dem Schließen von der Realität auf den Begriff iſt die Realität das Sich-Negirende, das Bewußtſeyn negirt deßhalb in ſeinem Beweiſen das Daſeyn und näher Gott als das bloße Daſeyn, ſtellt damit Gott wieder her, ſo wie der negirte Inhalt als die wiederhergeſtellte Form die inhaltsvolle Form oder die mit dem Inhalt ſelbſt erfüllte Form iſt.

Dieſer Beweis beſteht nun nicht bloß darin, daß Gott ſein Daſeyn, der Begriff ſeine Realität iſt, ſondern auch daß Gott von ſeinem Daſeyn unterſchieden und er ſelbſt dieſes Unterſcheiden, ſo die Einheit ſeiner und ſeines Daſeyns, er ſelbſt als dieſe Einheit das ſein ſich Unterſcheiden von ſeinem Daſeyn, zugleich in dieſem Unterſcheiden das dieſe Einheit ſeiner in ihm und von ihm Unterſchiedenen Bewirkende iſt.

Der Begriff iſt alſo durch dieſe Vermittlung vermittelt und damit die Realität ſo wie die Identität des Begriffs und der Realität, und indem jedes die Einheit der beiden andern iſt, von welchen jedes eben ſowohl die Einheit ſelbſt ausmacht, iſt dieſe vermittelte Vermittlung als die inhaltsvolle Form das manifeſtirte Wiſſen oder das Wiſſen des Gedankens.

C.

Das Wiſſen des Gedankens.

Das Wiſſen des Gedankens iſt nicht ein Wiſſen des Bewußtſeyns von demſelben, ſondern als das manifeſtirte Wiſſen iſt der Gedanke ſelbſt als Wiſſen, oder die inhaltsvolle Form iſt dieſes Wiſſen von ſich als dem Inhalt, welcher nicht ein Anderes iſt als die Form und als mit derſelben identiſch die Wahrheit ausmacht. Das Wiſſen des Gedankens iſt deßhalb das mit der Wahrheit erfüllte Wiſſen, die Identität des Begriffs und der Realität als vermittelte Vermittlung iſt dieſes Wiſſen als die Einheit ſeiner als des Begriffs oder des Wiſſens und ſeiner als der Realität oder der Wahrheit, damit das mit der Wahrheit identiſche Wiſſen.

Das philoſophirende Bewußtſeyn, welches in ſeinem Beweiſen der Vermittlung der Realität mit dem Begriffe

zum Wiſſen des Gedankens ſelbſt gekommen iſt, beweiſet nun, daß jene Vermittlung die Wahrheit überhaupt ſey, oder in der Form des Beweiſens zeigt es nun das Daſeyn Gottes als die Wahrheit ſelbſt auf, damit dasjenige als das Wahre an und für ſich, was es zu erlangen ſtrebte. Inſofern geht der Glaube und näher die Wiſſenſchaft des Glaubens als der Beweis für das Daſeyn Gottes aus der Wiſſenſchaft des Gedankens als die Wahrheit hervor, und das philoſophirende Bewußtſeyn weiß deßhalb die Wahrheit, indem es dieſelbe denkt, als das Wiſſen und damit als die abſolute Gewißheit.

Indem das philoſophirende Bewußtſeyn denkt, und damit als Denken iſt, iſt dieſes Denken ſeiner ſeine Gewißheit, ſein Seyn, ſein Daſeyn oder ſeine Realität, ſein Denken welches es ſelbſt iſt, iſt ſein Seyn, nicht weil es denkt, iſt es, ſein Seyn iſt nicht eine Folge ſeines Denkens, ſondern ſein Seyn iſt ſein Denken und ſein Denken ſein Seyn, ſein Denken iſt nicht von ſeinem Seyn und ſein Seyn nicht von ſeinem Denken zu unterſcheiden. Das Denken, indem es Denken iſt, iſt als das was es ſelbſt iſt, Seyn, als Denken iſt es als Seyn mit ihm identiſch und als Seyn iſt es mit ihm identiſch als Denken. Als Denken iſt es Wiſſen, und dieſes Wiſſen ſeiner als des Denkens iſt ſein Seyn, dieſes daß es ſich als Denken weiß, und nur als das Denken als nichts anderes, iſt es, es iſt als Wiſſen Denken und nur Denken, damit weiß es ſich als Denken, und als Denken ſich wiſſend weiß es ſich wiſſend oder weiß es ſich gewiß, es iſt ſeine Gewißheit.

Von dieſer Gewißheit geht nun das philoſophirende Bewußtſeyn aus, um zu beweiſen, daß der Beweis vom Daſeyn Gottes die Wahrheit ſey, worin enthalten iſt, daß die Wahrheit, um Wahrheit zu ſeyn, mit der Gewißheit zuſammenfallen müße, keine Wahrheit ohne Gewißheit ſtatt finden könne.

Daß das zu Beweiſende, nemlich das Daſeyn Gottes ſelbſt als Wiſſen iſt, iſt ſchon vollendet, indem daſſelbe ſeinem Begriff nach mit dem Wiſſen des Gedankens zuſammenfällt. Das Daſeyn Gottes iſt alſo gewiß, und in der Gewißheit und dem Wiſſen beſteht eben das Daſeyn, nur als Wiſſen iſt Gott da, als dieſes Wiſſen weiß er von ſich, und eben dieſes ſein von ſich Wiſſen iſt er als Wiſſen. Das Wiſſen iſt der Begriff, der Begriff von Gott iſt alſo, und weil der Begriff von Gott iſt, iſt Gott, er als Begriff ſeiner iſt ſein Daſeyn. In dieſem Beweiſe wird nicht ſo ſehr von dem Begriff Gottes als ſolchem ausgegangen, als vielmehr von der Realität des Begriffs, das Schließen von dem Begriff Gottes auf ſein Daſeyn iſt nicht ein Folgern ſeines Daſeyns aus ſeinem Begriff, ſondern es wird von dem Seyn oder der Realität des Begriffs auf das Seyn oder das Daſeyn Gottes geſchloſſen, Gott ſeinem Begriff nach iſt, er iſt als ſein Begriff Realität, deshalb iſt Gott. Es kömmt hier alles darauf an, den Begriff Gottes nicht als etwas anders als ſeine Realität zu denken, nicht die Realität von dem Begriff zu trennen, auch iſt die Realität hier nicht die Beſtimmtheit des Begriffs, ſondern der vermittelte oder der mit der Realität identiſche Begriff oder das mit der Wahrheit identiſche Wiſſen ſelbſt. Es muß deßhalb jenes Schließen vom Begriff Gottes auf ſein Daſeyn nur als ein formelles oder ſelbſt als etwas ganz Ueberflüſſiges betrachtet werden, weil es nur die bloße Form iſt, der Inhalt ſelbſt, auf welchen das Schließen dieſe ſeine ſchlechte logiſche Form anwendet, iſt vielmehr ſeine eigene Form, gegen welche jenes blos verſtändige und deßhalb unwahre Schließen verſchwindet. Denn daß der Inhalt des Beweiſes ſelbſt ſeine Form iſt, iſt ſeine Wahrheit, und das philoſophirende Bewußtſeyn nimmt auch die Wahrheit nicht als aus jener Form

Bayerische Staatsbibliothek München

des unwahren Schließens entſtanden, ſondern erklärt den Beweis nur inſofern für die Wahrheit, als er die Identität des Begriffs und der Realität, Gottes und ſeines Daſeyns zu ſeinem Inhalte hat.

So wie jeder Zweifel ſich an der Gewißheit des Denkens aufhebt, verſchwindet aller Irrthum vor der Identität des Begriffs und ſeiner Realität als dem mit der Wahrheit identiſchen Wiſſen. In dieſer Identität beſtehen die Unterſchiede nemlich der Begriff oder das Wiſſen und die Realität oder die Wahrheit nicht jeder für ſich gegen den andern, ſondern nur als dieſe Identität ihrer, ſo daß überhaupt nur das als wahr, was in der Gewißheit, und das als gewiß, was in der Wahrheit gegründet iſt, erkannt werden muß. Gott iſt alſo das mit der Wahrheit identiſche Wiſſen oder die Identität des Begriffs und der Realität, damit die Einheit des Subjectiven und Objectiven, und als dieſe Einheit ſowohl vermittelt als der ſich vermittelnde, welche Vermittlung nun von dem philoſophirenden Bewußtſeyn in der Form des Beweiſens oder der vermittelnden Erkenntniß als die Wahrheit erkannt worden iſt.

Das denkende Bewußtſeyn als die Gewißheit ſeiner ſelbſt und als das von dieſer Gewißheit ausgehende Beweiſen des mit der Wahrheit identiſchen Wiſſens als der Wahrheit an und für ſich, iſt in Wahrheit nicht ſich ſelber der Begriff, weil es ſich nicht ſelbſt als die Wahrheit zu ſeinem Inhalte hat, ſondern die Wahrheit das mit der Wahrheit identiſche Wiſſen iſt. Vermittelſt der Wahrheit an und für ſich iſt es nicht dieſe Wahrheit ſelbſt, damit hat es von dieſer Seite ſeine Gewißheit an dem mit der Wahrheit identiſchen Wiſſen, oder die Gewißheit, welche es hat, verſchwindet gegen die Wahrheit, die als ſolche das Wiſſen iſt. Indem aber auch das mit der Wahrheit identiſche Wiſſen aus dem Beweiſen des denkenden Bewußt-

ſeyns für daſſelbe als die Wahrheit an und für ſich hervorgegangen iſt, iſt das Bewußtſeyn von der andern Seite ſich dieſer vermittelten Erkenntniß bewußt, oder es weiß, daß es die Wahrheit erkannt, und in dieſem Wiſſen beſteht ſeine Gewißheit, wohl die Wahrheit bewieſen zu haben, aber nicht ſelbſt die Wahrheit zu ſeyn.

Als ſolches iſt das denkende Bewußtſeyn, indem es die Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt, eine Gewißheit, welche nicht mit der Wahrheit identiſch iſt, aber weil nun die Wahrheit als auſſer demſelben vorhanden nicht mehr mit dem denkenden Bewußtſeyn als dem die Wahrheit Beweiſenden zuſammenfällt, iſt das Bewußtſeyn als die Gewißheit ſeiner ſelbſt das ſich ſeiner Selbſtbewußte und damit für ſich das Wiſſen, das deßhalb als das Sich-Wiſſen und damit nur ſeine Gewißheit Wollende ſich ſelbſt zum abſoluten Zweck und Inhalte hat, ſo das ſich ſelber Beſtimmende, und nicht mehr als Beweiſendes zugleich Mittel zum Zweck. Denn als das ſeiner Selbſt Bewußte iſt es nicht mehr ein Beweiſen der Wahrheit, ſo daß die Wahrheit das zu Beweiſende wäre, ſondern, weil es die ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft iſt, iſt es als ſolche, wie es das allein ſich ſelber beſtimmende iſt, auch das die Wahrheit Beſtimmende, oder als dieſe ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft beweiſet es ſich nun als die Wahrheit ſelbſt, indem es die Wahrheit oder deren Exiſtenz nicht als die für ſich ſelber und damit auſſer ihm ſeyende nimmt.

Indem deßhalb die Wahrheit nur einzig und allein eine von der ihrer ſelbſt gewiſſen Vernunft producirte und geſetzte iſt, hat ſie nicht in ihr ſelbſt ihren Begriff, ſondern hat ihre Exiſtenz in dieſer ihrer ſelbſt gewiſſen Vernunft, aber in dieſelbe verloren iſt dieſe Exiſtenz, welche die Wahrheit in der ihrer ſelbſt gewiſſen Vernunft hat, eine unwahre Exiſtenz der Wahrheit.

Die gegenſeitige unmittelbare Entäußerung des göttlichen Weſens zur menſchlichen Natur und des menſch-

lichen Geiſtes zum göttlichen Weſen hat als die mit der Religion des Gedankens identiſche Wiſſenſchaft des Gedankens und näher als das Wiſſen deſſelben oder das manifeſtirte Wiſſen, welches das mit der Wahrheit erfüllte Wiſſen iſt, ihre höchſte Stufe erreicht. Indem Religion und Wiſſenſchaft unmittelbar ſich gegenſeitig durchdrungen haben, damit das mit der Wahrheit identiſche Wiſſen dieſe Durchdringung iſt, iſt dieſes Reſultat der unmittelbaren gegenſeitigen Entäuſſerung das mit dieſer unmittelbaren Entäuſſerung erfüllte, und deßhalb als das Aufheben der Unmittelbarkeit ſelbſt eine Entäuſſerung der Wahrheit an und für ſich. Aber als ſolche geht Religion und Wiſſenſchaft in ihre gegenſeitige Entzweiung über, weil die Wahrheit an und für ſich oder das mit der Wahrheit identiſche Wiſſen als entäuſſert nicht mehr die unmittelbare Einheit der menſchlichen Natur und des göttlichen Weſens zu ihrem Inhalte hat, ſondern die vermittelte Einheit derſelben ein bloßes Sollen iſt, das ſich deßhalb nicht als aufgehobene Vermittlung beweiſet. Das Aufgehobenſeyn der unmittelbaren Einheit der menſchlichen Natur und des göttlichen Weſens iſt ſowohl eine Entzweiung der Religion als auch eine Entzweiung der Wiſſenſchaft, die Religion wie die Wiſſenſchaft iſt als das zur Gewißheit des Selbſtbewußtſeyns als dem ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſt Entäuſſerte in dieſe reine Subjectivität verloren, und deßhalb mit ſich entzweit ihre unwahre Exiſtenz als dieſelbe, aber vermittelſt dieſer Entzweiung und als dieſe Entzweiung das Werden zur concreten Vermittelung oder dem Aufgehobenſeyn der Entzweiung als der Verſöhnung, ſo daß dieſe Seite des Vermittelns der Unmittelbarkeit mit der concreten Vermittlung ſelbſt als nothwendig und vernünftig zu betrachten iſt, damit die Religion und die Wiſſenſchaft aus dieſer Entzweiung zur concreten

Einheit als der mit der Religion identiſchen Wiſſenſchaft und deßhalb der Wiſſenſchaft als der Wahrheit der Religion an und für ſich gelange.

III.

Das mit ſich und dem menſchlichen Geiſt entzweite göttliche Weſen und die Manifeſtation dieſer Entzweiung als Religion und Wiſſenſchaft.

Die in die Entzweiung des göttlichen Weſens mit ſich ſelber und dem menſchlichen Geiſt verlorne Wahrheit an und für ſich iſt als die zu dieſer Entzweiung entäuſſerte der Durchgang durch dieſe ihre unwahre Exiſtenz, aber als ſolche die lebendige Bewegung in dieſer Entzweiung und als dieſelbe. Das mit der Wahrheit identiſche Wiſſen iſt alſo die bewegende Seele dieſer Entzweiung und damit das Treibende der Verwirklichung derſelben, die ſich als die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft und die mit derſelben identiſche Wiſſenſchaft u. ſ. f. darſtellt.

Die Vernunftreligion, die Religion der Liebe, die Naturreligion und die Religion der Geſchichte in ihrer vernünftigen Entwickelung iſt die eine Seite, und die mit dieſen Religionsformen identiſche Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens, des Wiſſens, und des abſoluten Erkennens die andere Seite dieſer manifeſtirten Entzweiung. Denn als die verwirklichte Entzweiung iſt Religion und Wiſſenſchaft jede mit ſich ſelbſt und zugleich die Religion mit der Wiſſenſchaft und die Wiſſenſchaft mit der Religion entzweit. Form und Inhalt fallen deßhalb wie in der Religion ſo auch in der

Wiſſenſchaft auseinander, weil die inhaltsvolle Form in derſelben verloren iſt, aber in dieſem Verluſte ihrer ſelbſt iſt ſie das Formbeſtimmende und als ſolches das dieſe verwirklichte Entzweiung gegen ihre Wahrheit nemlich die Verſöhnung, welche ſich uns als die Religion des Geiſtes und die mit derſelben identiſche Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens ergeben wird, als unwahr Manifeſtirende, indem ſie als Formbeſtimmendes das Aufheben dieſer Entzweiung iſt, und das Vernünftige in der Entwickelung dieſer Religionsgeſtalten und der denſelben entſprechenden Wiſſenſchaft eben dieſes in dieſer Religion und dieſer Wiſſenſchaft verlorne mit der Wahrheit identiſche Wiſſen ausmacht.

Indem dieſe Entzweiung als Diremtion ſich in ihre beiden Seiten, nemlich Religion und Wiſſenſchaft verwirklicht, betrachten wir

1) die Seite der Religion, welche ſich als die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, der Liebe, der Naturreligion und der Religion der Geſchichte darſtellt, und
2) die Seite der Wiſſenſchaft als die Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens, des Wiſſens, und des abſoluten Erkennens.

1.

Die Religion.

Inſofern die Religion eine Verwirklichung des mit ſich und dem menſchlichen Geiſt entzweiten göttlichen Weſens, alſo das göttliche Weſen nicht der abſolute Geiſt ſelbſt iſt, geht dieſe Religion aus der Entzweiung des menſchlichen Geiſtes mit ſich hervor, oder iſt das aus dieſer Entzweiung Reſultirende

und als ſolches der ſelbſtbewußten Vernunft angehörig

A. die ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft und die Religion innerhalb der Grenzen derſelben, welche

B. in das ſeelige Wiſſen und die Religion der Liebe oder des ſeeligen Lebens übergeht, und

C. als intellectuelles Anſchauen und die Naturreligion und die Religion der Geſchichte offenbar wird.

A.

Die ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft und die Religion innerhalb der Grenzen derſelben.

Die Form, welche die ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft hat, iſt das vernünftige Selbſtbewußtſeyn, Ich als Wiſſen, welches als die unendliche Beziehung ſeiner auf ſich das Freie iſt, als das ſich ſeiner ſelbſt gewiſſe iſt es ſich ſelber die Wahrheit, und deßhalb als das Alles aus ſich ſelbſt Beſtimmende verſchmäht es jeden gegebenen Stoff, wie es das Wiſſen iſt, iſt es das Wollen, was es will, weiß es, und was es weiß, will es, aber dieſes Wollen und Wiſſen iſt es nur in der Form der Einzelheit, es iſt nur dieſes Wiſſen und dieſes Wollen, nicht iſt es als Wiſſen und Wollen das die abſolute Wahrheit Wiſſen und damit die Wahrheit ſelbſt, ſondern indem es ſich als das Wahre weiß, iſt es

a. als die ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft das vernünftige Selbſtbewußtſeyn, welches deßhalb als das die abſolute Wahrheit mißkennende

b. der Religion ihre Grenzen anweiſet, die darum Vernunftreligion iſt.

a.

Die ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft.

Es kann die Vernunft der Begriff des Geiſtes genannt werden, ohne daß hiemit ausgeſagt iſt, die Vernunft als ſolche ſey von dem Geiſt verſchieden. Als der Begriff des Geiſtes iſt die Vernunft noch nicht der Geiſt ſelbſt, wenn die Vernunft auch wegen ihrer Form, nemlich der Einzelheit, den Schein hat, als ſey ſie mit dem Geiſt identiſch, denn die Vernunft iſt nur durch dieſe ihre Form, welche als abſolute Beſtimmtheit die ſich unendlich auf ſich beziehende Einzelheit iſt, die freie, die Geſtalt ihrer Gewißheit, das ſich ſelbſt zu ſeinem Inhalte habende und deßhalb ſeiner ſelbſt gewiſſe Ich, das als das Esſelbſtſeyn oder ſein eignes Seyn durchaus nichts anerkennt, als was es ſelbſt iſt, weil es ſonſt nichts unterſcheidet, als nur ſich, und deßhalb nichts anders, als nur ſich ſelbſt haben kann.

Die ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft iſt alſo das nur ſich habende Wiſſen, die ſich unendlich auf ſich beziehende Form, das was ſie weiß, iſt ſie ſelbſt, aber dieſes Unterſcheiden ihrer iſt noch keine weitere Realiſirung derſelben, ſondern nur die Allgemeinheit, deren Form als die Einzelheit das Wiſſen iſt. Vermittelſt dieſer Form iſt ſie die ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft, und indem ſie nur dieſe Form als vernünftiges Selbſtbewußtſeyn hat, iſt ſie, dieſe Form iſt ihr Seyn, ohne dieſelbe wäre ſie eine blos abſtracte Allgemeinheit, und deßhalb kann ſie nicht als eine unbeſtimmte Allgemeinheit aufgefaßt werden.

In der Form der Gewißheit ihrer ſelbſt hat die Vernunft als Selbſtbewußtſeyn nicht ein Andres ihr gegenüber, ſondern bringt ihre eigene Welt hervor. In der Form des Gefühls hatte der Geiſt nur als Gefühl, ſo wie in der ſinnlichen Wahrheit als Glaube und in der gedachten als Gedanke Realität, hingegen in dieſer

Form iſt ſeine Realität das Wiſſen. Das Wiſſen als das durch den Glauben und den Gedanken vermittelte Gefühl iſt als ſolches die Wiederherſtellung des Gefühls, welches Gefühl durch jene Vermittlung ſich nun als Wiſſen offenbar iſt. Nicht hat damit das vernünftige Selbſtbewußtſeyn die Wahrheit auſſerhalb ſeiner, wie das glaubende Bewußtſeyn den Glauben, und das denkende Bewußtſeyn den Gedanken als die Wahrheit, ſondern die Wahrheit in ihm ſelber, wie das fühlende Ich, aber nicht wie dieſes fühlt es, ſondern weiß es dieſelbe. Wie das fühlende Ich als höchſtes Gefühl ſich ſelbſt als die Wahrheit fühlte, ſo weiß nun das vernünftige Selbſtbewußtſeyn, daß es ſelbſt die Wahrheit iſt, denn weil es ſich ſelber die Realität iſt, fällt das Daſeyn der Wahrheit in die ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft. Es kann deßhalb geſagt werden, daß die Wahrheit als vernünftiges Selbſtbewußtſeyn oder Wiſſen in das äußerliche Daſeyn herausgetreten ſey, aber dieſes iſt ſelbſt Wiſſen. Indem alſo die Wahrheit als Wiſſen da iſt, iſt ſie nicht mehr eine gefühlte, geglaubte und gedachte Wahrheit, ſondern eine gewußte, nicht ein innerlich Verſchloſſenes, wie im Gefühl und deshalb ein Unfreies, ſondern als das Unterſcheiden ihrer das freie Daſeyn, welche das Wiſſen iſt.

Das vernünftige Selbſtbewußtſeyn als mit der Wahrheit identiſch iſt in ſich ſelbſt das Unendliche und Freie, indem es nicht die Wahrheit als ſeine abſolute Macht fühlt noch als ſolche anſchaut, glaubt, oder denkt, ſondern als die ſich ſelbſt wiſſende Wahrheit ſich ſelber die Wahrheit iſt, und darum jene Schranken überwunden hat. Es hat damit das vernünftige Selbſtbewußtſeyn als Wiſſen ſeine Vorausſetzung, nemlich das Gegebenſeyn des Inhalts im Gefühl aufgehoben, und indem es ſich von derſelben befreit hat, bringt es ſich ſelbſt als die Wahrheit hervor. In dieſem Wiſſen iſt deß-

halb durchaus nur etwas, als es durch daſſelbe geſetzt iſt, was in demſelben vorgefunden wird, iſt gewollt und damit gewußt, das Wiſſen iſt ſo die reine Thätigkeit, und als dieſelbe das Aufheben jedes Gegebnen. Alles was das vernünftige Selbſtbewußtſeyn hervorbringt oder ſetzt, iſt zunächſt nur in dieſer Form der Einzelheit, weil es die daſeyende Form der allgemeinen Vernunft, oder die Form des Wiſſens, damit das Manifeſtiren derſelben iſt. Die ganze von dem vernünftigen Selbſtbewußtſeyn producirte Welt und der ganze Reichthum dieſer Erſcheinung iſt demnach ein Subjectives, aber deßhalb erkennt das vernünftige Selbſtbewußtſeyn zunächſt nicht ein äuſſerliches Objectives an, oder vielmehr hat ein ſolches nicht unmittelbar auſſerhalb ſeiner, nach welchem es auf mannigfaltige Weiſe beſtimmt würde, ſondern es iſt ſelbſt als dieſes Manifeſtiren der allgemeinen Vernunft die Begriffsform, an welcher jedes Aeuſſerliche ſich aufhebt.

Als die Form der Einzelheit iſt das vernünftige Selbſtbewußtſeyn das Wiſſen wie auch das Wollen, und das von demſelben zu Beſtimmende iſt eben wegen dieſer Form ein Unwahres. Was deßhalb aus der ſelbſtbewußten Vernunft hervorgeht, iſt für dieſelbe nicht Zweck in ſich ſelbſt, oder an und für ſich, ſondern ein Mittel zum Zweck, welcher Zweck die ſelbſtbewußte Vernunft ſelber iſt. Denn die ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft iſt als unendlich ſich auf ſich beziehend das Wiſſen, ſo daß das Gewußte mit demſelben identiſch iſt, und dieſe Identität ihre Gewißheit ausmacht. Die Form der ihrer ſelbſt gewiſſen Vernunft iſt als vernünftiges Selbſtbewußtſeyn nicht nur Wiſſen überhaupt, ſondern das Sich-Wiſſen, oder es iſt in Wahrheit dieſes, von ſich zu wiſſen, und indem es, weil es die Form der Vernunft iſt, von ſich weiß, weiß es von der Vernunft. Nur ſo als Sich-Wiſſen iſt es das vernünftige Wiſſen, die

exiſtirende Vernunft, die als ſolche den Begriff als Selbſtbeſtimmung zu ihrem Gegenſtand hat. Das von der Vernunft Wiſſen des vernünftigen Selbſtbewußtſeyns beſteht deßhalb darin, daß der Begriff, welcher eben die Vernunft ſelbſt iſt, für das vernünftige Selbſtbewußtſeyn vorhanden iſt, und von demſelben gewollt wird.

Es hat damit das vernünftige Selbſtbewußtſeyn den Zweck überhaupt, welcher nichts anders als der Begriff und deßhalb die Freiheit iſt, der näher darin beſteht, den Inhalt der mannigfaltigen Triebe und Neigungen in einer Allgemeinheit zu verflüchtigen, und dieſe als die Glückſeeligkeit zu beſtimmen. Indem aber theils wegen der ſubjectiven Form dem unendlichen Zweck zufälliger Weiſe Manches nothwendig gegenübertritt und ſich gegen denſelben als ein Uebel verhält, theils die Glückſeeligkeit als die vorgeſtellte Befriedigung aller Triebe und Neigungen eine blos formelle oder eine nur äußerliche Allgemeinheit iſt, geht daraus in Beziehung auf das Uebel und die Realiſirung der Glückſeeligkeit als einen poſitiven Zweck die Beſchränkung und damit die Endlichkeit des vernünftigen Selbſtbewußtſeyns hervor. Es iſt das vernünftige Selbſtbewußtſeyn für ſich ſelbſt deßhalb dieſe ſeine Endlichkeit oder nimmt vielmehr dieſe ſeine Schranke als abſolut, ſtatt daß die Unmöglichkeit der Befriedigung aller Triebe und Neigungen das Negative iſt, oder auch die Triebe und Neigungen an ihnen ſelbſt ihre eigne Unwahrheit ſind, gegen welche das vernünftige Selbſtbewußtſeyn in Wahrheit das Abſolute ausmacht. Wegen der vorgeſtellten Glückſeeligkeit als der Befriedigung aller Triebe gelangt es deßhalb nicht ſelbſt zur Beſchränkung derſelben, alſo nicht zur concreten Allgemeinheit des Willens, eben deswegen aber auch keineswegs zu ſeiner wahrhaften Unendlichkeit, weil es dieſe ſeine Endlichkeit oder ſeine Schranke nicht als das Unendliche ſelbſt erfaßt. Es

ſtellt damit ſeine Unendlichkeit und Wahrheit auſſer ſich heraus, und weil es ſich auf dieſelbe als das unwahre bezieht, iſt dieſe Wahrheit die Religion, deren Inhalt als alles das enthaltend vorgeſtellt wird, was für das vernünftige Selbſtbewußtſeyn als ſolches ein Sollen bleibt.

Es iſt nun die verwirklichte Entzweiung des Selbſtbewußtſeyns zu betrachten, vermittelſt welcher die Vernunftreligion ihre Wahrheit hat, und indem dieſe Entzweiung durch das Bewußtſeyn vermittelt iſt, ſtellt ſich dieſelbe dar

α. als Naturnothwendigkeit und ſelbſtbewußte Freiheit,
β. als Sinnlichkeit und Vernunft, und
γ. als Unſeeligkeit und Seeligkeit.

α.

Naturnothwendigkeit und ſelbſtbewußte Freiheit.

Das vernünftige Selbſtbewußtſeyn als das Wiſſen iſt das abſolut Freie, was es weiß, iſt ſeine Freiheit, es ſelbſt iſt das Gewußte, damit für es nichts Anderes, als dieſes Wiſſen ſeiner ſelbſt. Es iſt das Fürſichſeyn der allgemeinen Vernunft, welches als dieſe unendliche Beziehung auf ſich das Wiſſen ſeiner Freiheit iſt und damit ſich ſelbſt zum Inhalte hat. So iſt es das Schrankenloſe, weil die Vernunft überhaupt nur inſofern eine Schranke hat, als ſie nicht gewußt wird, aber eben deswegen, weil es jede Schranke in ihm aufgehoben, hat es die Schranke auſſerhalb ſeiner, welches Negative als ſolches eine äuſſerliche Realität hat.

Dieſes Andere oder dieſes Negative der Vernunft iſt als das auſſer ſich gekommene Seyn derſelben

die Natur als das Anſich, gegen welches das vernünftige Selbſtbewußtſeyn das Fürſich iſt. Als jenes Anſich iſt die Natur das gegen die Vernunft für ſich beſtehende Seyn, damit in ihr und als ſie ſelbſt für ſich, welches ihr Fürſichſeyn mit ihrem Anſichſeyn zuſammenfällt, gegen das vernünftige Selbſtbewußtſeyn; wie dieſes als das Fürſich das Schrankenloſe iſt, iſt die Natur das Schrankenloſe als das Anſich. Aber als Anſich iſt die Natur, eben weil ſie nur das Anſich iſt, ein Seyn für Andres, und das für welches ſie iſt, iſt nicht das vernünftige Selbſtbewußtſeyn als ſolches oder als dieſe Form des Wiſſens die Vernunft, weil daſſelbe als das Fürſich die Freiheit iſt, und als das Wiſſen derſelben ſich ſelbſt zum Inhalte hat, damit für es kein Anderes iſt, als es ſelbſt.

Es ſcheint, als beſtehe das Anſich und das Fürſich, die Natur und das vernünftige Selbſtbewußtſeyn, jedes für ſich, ohne irgend eine Beziehung des einen auf das andere, aber dieſes zeigt ſich ſogleich als ein Nichtiges, weil das Negative dieſes iſt, ſich aufzuheben, oder ſeine Natur dieſe, nur durch die Schranke das zu ſeyn, was es iſt. Hingegen hier die Natur als das Anſich, das Negative hat nur eine Schranke, indem ſie Seyn für Andres iſt, und ſie iſt für Audres, weil ihr Fürſichſeyn gegen das vernünftige Selbſtbewußtſeyn ihr Anſich iſt, ſie iſt damit nicht wie das vernünftige Selbſtbewußtſeyn ein Subjectives, ſondern ein Objectives, als ein äußerliches Daſeyn, nicht iſt ihr Daſeyn das Wiſſen wie das der Vernunft, ſondern ſie hat das Wiſſen auſſerhalb ihrer, und iſt ebendeswegen für das Wiſſen, das Wiſſen iſt das, für welches die Natur iſt. Aber dieſes Wiſſen, für welches etwas Andres, als es ſelbſt iſt, iſt, weiß von dieſem Andern oder iſt das von dieſem Andern Wiſſen, welches Andre, wie das Wiſſen, freie Selbſtſtändigkeit hat, und als ſolches iſt das Wiſſen nicht nur ein

von ſich Wiſſen ſondern indem es von ſich weiß, iſt mit dieſem Wiſſen ſeiner von ſich jenes Wiſſen von dem Andern verbunden. Dieſes Wiſſen von ſich wiſſend bezieht ſich zugleich auf das Andre, von welchem es weiß, und als dieſes ſich Beziehen auf das Andre iſt es nicht das Aufgehobenſeyn deſſelben, ſondern es ſteht in Beziehung auf das Andre in einem Verhältniß. Es iſt ſomit ein relatives Wiſſen, und deßhalb nicht das Wiſſen als die Freiheit, oder es iſt dieſes Wiſſen nicht das Wiſſen des vernünftigen Selbſtbewußtſeyns als der Begriffsform der allgemeinen Vernunft, ſondern das des vernünftigen Selbſtbewußtſeyns, welches als ſolches zugleich Bewußtſeyn iſt.

Auf dieſe Weiſe iſt das vernünftige Selbſtbewußtſeyn ein gedoppeltes Wiſſen, nämlich ein Wiſſen, das die Natur als ein äuſſerliches Daſeyn und als ein abſolut ſelbſtſtändiges Objectives weiß, und ein Wiſſen, das ſich ſelbſt als die abſolute Freiheit gegenſtändlich iſt. Zunächſt aber hat die Natur an dem ſie wiſſenden Bewußtſeyn ihre Schranke, oder hat dieſelbe durch die Form des Bewußtſeyns. Denn als das Anſich iſt die Natur für das Bewußtſeyn, weil das Bewußtſeyn als das Fürſich die Wahrheit des Anſich als des Seyn für Andres iſt, aber wegen der Freiheit des Wiſſens überhaupt iſt die Natur eben ſo frei an ſich, und damit ſelbſtſtändig. Durch die Vermittlung des Bewußtſeyns, für welches die Natur iſt, iſt dieſelbe zugleich ein Andres für das vernünftige Selbſtbewußtſeyn, ſo daß dieſes die Natur als nothwendig weiß, welche Nothwendigkeit ſich aber an der Freiheit des Selbſtbewußtſeyns aufhebt. Jemehr das Selbſtbewußtſeyn die Natur als die Nothwendigkeit weiß, deſto mehr weiß es ſich ſelbſt als die Freiheit, wie es ſich ſelbſt als das Wiſſen und Wollen gegenſtändlich iſt, weiß es die Natur als das Unbewußte und Willenloſe. In ſeiner Freiheit weiß es die Natur

als das Thatloſe und ſich als das Thätige, die Natur als eine vorgefundene Welt, ſich als das ſeine eigne Welt hervorbringende, deßhalb die Natur als ein Andres, Unfreies, das darum der wahren Selbſtſtändigkeit entbehrt, nicht iſt die Natur auf dieſelbe Weiſe für das vernünftige Selbſtbewußtſeyn, als ſie für das bloße Bewußtſeyn iſt, nämlich als ein äuſſerliches ſelbſtſtändiges Daſeyn, ſondern als ein Objectives, das ebenſoſehr unſelbſtſtändig iſt. Dem vernünftigen Selbſtbewußtſeyn iſt darum die Natur zugleich unſelbſtſtändig, weil ſie für es nur ein Objectives und damit Gegebenes iſt, deßhalb eine äuſſere Nothwendigkeit, welche es durch die Vermittlung des Bewußtſeyns ihm ſelbſt als ein freies Daſeyn gegenüber hat, aber zugleich iſt es ſelbſt als das Wiſſen der Freiheit das Bewußtſeyn, welches als das wahrnehmende die Natur als ein Fremdes und Unbegriffenes weiß, die ebenſoſehr für ſich ihr immanentes Leben hat und an ſich daſſelbe manifeſtirt, als das vernünftige Selbſtbewußtſeyn ſeine eigne Welt producirt. Ohne die Vermittlung des Bewußtſeyns wäre die Natur und das vernünftige Selbſtbewußtſeyn auſſer irgend einer Beziehung des einen auf das andre, aber eben wegen dieſer Vermittlung iſt die Natur für das Selbſtbewußtſeyn, es als das Freie bezieht ſich auf die Natur als das Nothwendige, es als das Fürſich auf dieſelbe als das Anſich, welches aber gleichgültig ſich gegen ſeine Schranke verhält, weil die Natur als die auſſer ſich gekommene Vernunft ſich nicht als das Fürſich zu manifeſtiren vermag.

Die Natur iſt gegen das freie Selbſtbewußtſeyn das Nothwendige, und das Wiſſen des Selbſtbewußtſeyns als des freien und der Natur als der nothwendigen iſt die Beziehung des Selbſtbewußtſeyns auf die Natur. Das Selbſtbewußtſeyn verwirklicht in ſeiner That ſein Weſen oder das Vernünftige überhaupt, und iſt in dieſem ſeinem Thun, in dieſem ſeinem Wiſſen und

Wollen das Freie, aber dieſe Verwirklichung ſeines Handelns iſt das von dieſem einzelnen vernünftigen Selbſtbewußtſeyn Realiſirte, damit verwirklicht es ſich zugleich als dieſes einzelne vernünftige Selbſtbewußtſeyn und tritt ſo als das Freie mit dem Nothwendigen in Verbindung, weil der Zweck des Handelns die Realität der Freiheit, dieſe aber als die äuſſerlich gewordene oder verwirklichte That die Nothwendigkeit iſt. Sich als das Freie wiſſend iſt das vernünftige Selbſtbewußtſeyn in ſeinem Thun das freie und damit das Bewußtſeyn ſeiner Handlung und der Verwirklichung derſelben, aber als ſolches zugleich das Bewußtſeyn, daß es mit dem Nothwendigen ſich verbunden hat, und mit dieſer ſpröden Nothwendigkeit in Colliſion durch die Verwirklichung ſeiner That und damit ſeiner ſelbſt gekommen iſt. Als Freies ſieht es ſich mit dem Nothwendigen verunreinigt, darum weil es ſeine Weſenheit d. h. ſein Wiſſen und Wollen oder ſeine Freiheit realiſirte, und indem es in ſeinem Thun ſeine Freiheit genießt, iſt das Reſultat der Handlung oder die realiſirte That ſelbſt mit der Nothwendigkeit vermittelt. Das Bewußtſeyn davon iſt das vernünftige Selbſtbewußtſeyn ſelber, denn es iſt als das freie Wiſſen und Wollen die Verwirklichung dieſer ſeiner Freiheit, und als ſolches iſt es einzig und allein nur was es iſt, aber in dieſem ſeinem Thun tritt es mit der Nothwendigkeit im Gegenſatz, ſo daß es in Beziehung auf dieſelbe, ohne welche es nicht iſt, weil es zugleich Bewußtſeyn iſt, ſich nicht mit derſelben zu verſöhnen vermag. So als das Bewußtſeyn ſeines unverſöhnten Weſens mit der Nothwendigkeit, welches das vernünftige Selbſtbewußtſeyn ſelbſt iſt, weiß es ſich ſelber mit dieſer Naturnothwendigkeit afficirt, oder vielmehr weiß es, daß nicht die Natur ein bloß äuſſerliches Daſeyn hat, ſondern dieſelbe die Vernunft ſelbſt in äuſſerlicher Geſtalt darſtellt, es ſelbſt alſo als ver-

nünftiges Selbſtbewußtſeyn zugleich neben ſeiner Freiheit ein natürliches Daſeyn hat, das als nothwendiges Daſeyn im Gegenſatze ſeines freien Daſeyns, als des Wiſſens und Wollens, die Sinnlichkeit oder der natürliche Menſch iſt.

β.

Sinnlichkeit und Vernunft.

Das vernünftige Selbſtbewußtſeyn als das freie, hat alſo die Nothwendigkeit überhaupt nicht nur als Andres außerhalb ſeiner, ſondern als ſein Andres an ihm ſelber; als das Freie iſt es zugleich mit dem Nothwendigen oder mit der Natürlichkeit und Sinnlichkeit afficirt, es hat ſeinen Gegenſatz als eine ſeyende Nothwendigkeit in ihm ſelbſt, welche deßhalb als die Natürlichkeit ſeine eigene iſt, ein für ſich gewordenes Anſich gegen die Freiheit des Selbſtbewußtſeyns, eine innere Nothwendigkeit, welche es eben ſowohl anzuerkennen gezwungen iſt, als es ſich ſelbſt als frei weiß. Durch dieſe Anerkennung ſeines natürlichen Daſeyns, das als die für ſich ſeyende Natürlichkeit gegen die Freiheit des vernünftigen Selbſtbewußtſeyns ſinnliche Begierden und Triebe ſind, mit welchen das vernünftige Selbſtbewußtſeyn zu kämpfen hat, weiß es dieſe ſeine nothwendig natürliche Beſtimmtheit als eins mit ihm ſelber, es ſelbſt iſt das Bewußtſeyn, daß es ohne dieſe Nothwendigkeit nicht das Freie ſeyn könnte, und indem es das Freie iſt, es zugleich das Nothwendige ſeyn muß, ſein Weſen alſo darin beſteht, als die Freiheit ſeiner zugleich ſich als nur Nothwendiges und damit als das in ſich und mit ſich ſelber Entzweite zu wiſſen.

Als reines Wiſſen und Wollen iſt es das ver-

nünftige Selbſtbewußtſeyn, aber als Bewußtſeyn das ſinnlich ſich Wiſſende, indem es jenes iſt, iſt es dieſes, und ſomit die Identität ſeiner als der Freiheit und ſeiner als der Nothwendigkeit; ſein Thun als das freie kehrt ſich nun gegen das Nothwendige, das es ſelbſt iſt, es kehrt ſich damit zugleich gegen ſein eigenes Bewußtſeyn. In dieſer ſeiner Identität ſteht es mit ſich ſelber im Gegenſatz, als Freies, mit ſich ſelbſt als Nothwendigem und umgekehrt; aber als Freies iſt es das vernünftige Selbſtbewußtſeyn, als Nothwendiges das ſinnliche Bewußtſeyn, als jenes das Wiſſen und das Wollen, als dieſes das durch ſeine Natürlichkeit Gebundene.

Als Bewußtſeyn weiß es dieſen Widerſtreit ſeiner in ihm ſelbſt als ſein Weſen, das ſowohl als Wahres als auch als Unwahres gewußt wird; als Wahres, weil es durch dieſen Widerſtreit einzig und allein nur iſt, was es iſt, als Unwahres, weil dieſer Gegenſatz ſeiner in ihm ſelbſt durch die Vernunft zu überwinden iſt.

Das Selbſtbewußtſeyn iſt deßhalb nur in ſo fern das vernünftige und freie, als es den Gegenſatz ſeiner in ihm ſelbſt aufzuheben ſtrebt, und die Sinnlichkeit zu unterdrücken ſucht; aber alsdann würde es ſich ſelbſt bekämpfen oder ſich gegen ſein eigenes Bewußtſeyn kehren. Aber es wird ſtets von der Sinnlichkeit angefochten, und muß ſich gegen dieſelbe feindlich verhalten, iſt alſo gezwungen, ſich gegen ſie und damit gegen ſich ſelbſt zu kehren. Indem es ſich alſo als das Freie beweiſen will, zeigt es ſich vielmehr als das Unfreie, aber als das Freie iſt es in ſeinem Handeln, weil es weiß, was es will, ſein eignes Geſetz, das es über ſein ſelbſtbewußtes Weſen erhebt, und durch die Verwirklichung dieſes ſeines Geſetzes die Verſöhnung ſeiner mit ſich zu erreichen ſtrebt, welche es nie als die ſelbſtbe-

wußte Einheit der Vernunft und der Sinnlichkeit gewinnen kann.

γ.

Unſeligkeit und Seligkeit.

In dem Streben, vermittelſt ſeines Wiſſens und Wollens die Verſöhnung durch die Verwirklichung ſeines eignen Geſetzes zu gewinnen, iſt das vernünftige Selbſtbewußtſeyn in der Realiſirung dieſes ſeines Geſetzes das ſelige, aber durch dieſes ſein Geſetz, nach ſeinem Wiſſen und Wollen zu handeln, ſchiebt das vernünftige Selbſtbewußtſeyn die wirkliche Nothwendigkeit als eine Natürlichkeit von ſich in das Handeln hinein, ſo daß es in ſeinem Handeln ſein Geſetz und damit ſeine Freiheit in der Nothwendigkeit zu realiſiren verſucht.

Es beſteht alſo die Nothwendigkeit nicht mehr für ſich gegen die Freiheit, ſondern ſie iſt die Wirklichkeit ſelbſt, in der das Handeln überhaupt Realität hat, aber weil die Freiheit ſo als nur Nothwendiges da iſt, hat das Geſetz und das Handeln eine unfreie Wirklichkeit, die dem freien Wiſſen und Wollen des handelnden Selbſtbewußtſeyns widerſpricht. Von dieſer Seite iſt es das unſelige, und dieſe Entzweiung iſt eine unendlich höhere, als die der ſelbſtbewußten Freiheit mit der Naturnothwendigkeit, und die der Sinnlichkeit mit der Vernunft, weil ſie die Freiheit ſelbſt als die Nothwendigkeit und damit die Seligkeit als die Unſeligkeit darſtellt.

Das Geſetz, das durch ſeine Verwirklichung für das handelnde Selbſtbewußtſeyn als äußerliches Daſeyn erſt wirklich iſt, iſt als ſolches in die Aeußerlichkeit gleichſam herabgezogen, ſtatt das einfache Weſen der ſelbſtbewußten Vernunft zu ſeyn, iſt es vielmehr ein Vielfa-

ches, das ſich dem vernünftigen Selbſtbewußtſeyn als eine Mannigfaltigkeit von Geſetzen aufdringt, welche, weil ſie Geſetze ſind, in das reine Wiſſen und Wollen von der ſelbſtbewußten Vernunft aufgenommen werden, und dadurch den Werth reiner Weſenheiten an und für ſich für das handelnde Selbſtbewußtſeyn erhalten. Damit iſt denn die wirkliche Nothwendigkeit zur Freiheit des Wiſſens und Wollens, die Unſeligkeit ſelbſt zur Seligkeit erhoben; hingegen dieſe Unſeligkeit als die Vielheit der Geſetze, welche nicht mehr ein Seyn der äuſſerlichen Natur iſt, nicht ein natürliches Seyn an dem vernünftigen Selbſtbewußtſeyn, ſondern ein Seyn, das kein Daſeyn, keine Exiſtenz, vielmehr das Seyn der Freiheit ſelbſt und deßhalb des Wiſſens und Wollens des vernünftigen Selbſtbewußtſeyns iſt, weiß daſſelbe, indem es dieſes durch ſein Handeln erfährt, jene Geſetze als ſeine eigne Weſenheiten, oder als ſein Weſen, das es ſelbſt iſt.

Indem das vernünftige Selbſtbewußtſeyn die Vielheit der Geſetze in dem Geſetz als ſolchem verflüchtigt, hebt es dieſe Vielheit und damit die Unſeligkeit auf, aber durch die Verwirklichung jenes Geſetzes, das ſtets als das Wiſſen und Wollen vom handelnden Selbſtbewußtſeyn verwirklicht wird und verwirklicht werden muß, zeigt ſich die Vielheit der Geſetze eben ſo ſehr als nicht aufgehoben.

Es begegnen alſo dem Selbſtbewußtſeyn in ſeinem Handeln eben ſo ſehr die mannigfaltigen Geſetze, als es ſtets von der Sinnlichkeit angefochten wurde, hat aber jene nicht als eine Nothwendigkeit an ihm, wie die ſinnliche Natur, ſondern in ihm ſelbſt, als dem Wiſſen und Wollen, das als ſolches hingegen nur das eine Geſetz als ſein Weſen weiß, und doch zugleich dieſes ſein Geſetz als eine Vielheit von Geſetzen wiſſen muß. So iſt es, indem es freies Wiſſen und Wollen iſt, ein nothwendiges Wiſſen und Wollen, und dieſes, daß es die Nothwendig-

keit als die Natur und die Sinnlichkeit ſelbſt als die Freiheit wiſſen muß, und dieſes Müſſen es ſelbſt iſt, iſt die innerſte Zerreißung des Selbſtbewußtſeyns, das wiſſende Bewußtſeyn ſeiner Nichtigkeit als des freien Wiſſens und Wollens überhaupt.

Als ſolches weiß es ſich als das Unſeligſte und als das ſeiner Freiheit Unwürdige, indem es in ſeinem Wiſſen und Wollen und damit in ſeinem Thun ſeine wirkliche Freiheit nicht erkennt, ſondern dieſes ſein wirkliches Thun in ein Jenſeits und Diſſeits, in eine der Freiheit gegenüber ſtehende Nothwendigkeit und der Nothwendigkeit gegenüber ſtehende Freiheit trennt oder ſcheidet, als auch den Gegenſatz ſeiner in ihm ſelbſt, ſo wie ſein Handeln nicht als ſeine eigne Verwirklichung auffaßt. In dieſer ſeiner Unſeligkeit weiß es ſich, ſein Wiſſen und Wollen als das Nichtige, oder daß dieſes ſein Wiſſen und Wollen nicht die abſolute Freiheit ſey; aber als das Unſelige ſich wiſſend, iſt es zugleich das Wiſſen von der abſoluten Seligkeit, welches, da es nicht ſelbſt dieſe Seligkeit iſt, als ein Jenſeits weiß, auf das es als das Unſelige ſich beziehet. Dieſes Beziehen ſeiner als des Nichtigen auf ein abſolut ſeliges Weſen, das es als das vorſtellt, was es ſelbſt zu ſeyn wähnte, iſt das Aufſtellen der Religion als einer Vernunftreligion, durch welche nun das erreicht werden ſoll, was für das vernünftige Selbſtbewußtſeyn ſich als unerreichbar ergeben hat.

b.

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Indem die Religion innerhalb der Grenzen der bloſſen Vernunft aus dem vernünftigen

Selbſtbewußtſeyn hervorgeht, zeigt ſich in derſelben der Begriff des vernünftigen Selbſtbewußtſeyns enthalten, oder die verwirklichte Entzweiung der ihrer ſelbſt gewiſſen Vernunft iſt das die Vernunftreligion Realiſirende. Weil die Vernunftreligion deßhalb die Entzweiung zu ihrem Inhalte hat, zeigt ſich derſelbe

α. als die moraliſch vollkommene Menſchheit, und der höchſt moraliſche Menſch,

β. als Glückſeligkeit und Unſterblichkeit, und

γ. als das unſelige Selbſtbewußtſeyn und das ſelige Weſen.

α.

Die moraliſch vollkommene Menſchheit und der höchſt moraliſche Menſch.

Zunächſt war das vernünftige Selbſtbewußtſeyn als das Wiſſen und Wollen das Freie, das der Natur als dem Nothwendigen gegenüber ſeine Welt hervor brachte, und die Natur als ein gegen es gleichgültiges Daſeyn wußte. Aber durch ſeine That als das mit ſeinem Wiſſen und Wollen Identiſche ſah es ſich ſelbſt mit der Natur und der äuſſerlichen Nothwendigkeit in Zwieſpalt, weil es ſeine Weſenheit verwirklichend dieſe Verwirklichung nicht als ſeine Freiheit ſelbſt erkannte.

Dieſe ſeine Entzweiung als des Freien mit dem Nothwendigen ſoll nun in der Religion dadurch zur Verſöhnung werden, daß in derſelben das einzelne vernünftige Selbſtbewußtſeyn ſich zu einer blos formellen Allgemeinheit erweitere, nemlich das ganze Menſchengeſchlecht als die vielen einzelnen Vernünftigen die höchſt moraliſche Vollkommenheit verwirkliche. Die es rein formelle Gemeinſame ſoll ſich aber in eine concrete Allgemeinheit verkehren, indem die Nothwendigkeit gefordert wird, daß die geſammte Menſchheit ſich als ein ethiſches Gemeinweſen conſtituire, und

auf dieſe Weiſe zum Begriffe eines Volkes Gottes unter moraliſchen Geſetzen gelange.

Der religiöſe Endzweck iſt deßhalb die geſammte Menſchheit in ihrer moraliſchen Vollkommenheit, welche aber nur durch die That und die Freiheit erreichbar iſt; aber das Wiſſen und Wollen und damit das Thun gehört einzig und allein dem einzelnen vernünftigen Selbſtbewußtſeyn oder der freien Individualität als ſolcher an. Durch die Conſtituirung des geſammten Menſchengeſchlechtes zu einem ethiſchen Gemeinweſen würde vielmehr das Wiſſen und Wollen des vernünftigen Selbſtbewußtſeyns und damit die Freiheit ſelbſt aufgehoben; wie in der Entzweiung des vernunftigen Selbſtbewußtſeyns mit der Natur dieſe als ein äuſſerliches Daſeyn, wäre nun dieſes ethiſche Gemeinweſen die dem vernünftigen Selbſtbewußtſeyn als dem Freien entgegengeſetzte Nothwendigkeit. Weil nun aber zur Realiſirung der höchſt moraliſchen Vollkommenheit ein ſolches ethiſches Gemeinweſen als durchaus nothwendig gefordert iſt, hingegen zugleich die Freiheit als das Wiſſen und Wollen die ſelbſtbewußte Vernunft iſt, wird nun dieſe zu verwirklichende höchſt moraliſche Vollkommenheit als eine freie Individualität fingirt, die als der höchſt moraliſche Menſch der ſich in ſich ſelbſt beſtimmende freie Wille ſey, welcher Wille dem ethiſchen Gemeinweſen abgeht, weil es als ſolches nicht ſchon die That ſelbſt iſt, ſondern erſt zum Handeln kommen ſoll, und damit ſtatt der Freiheit die bloße Nothwendigkeit iſt.

Wenn dieſe fingirte Individualität auch als das Göttliche ſelbſt aufgeſtellt wird, ſo iſt ſie doch nicht als ſolches zu nehmen, zu der ſich das göttliche Weſen ſelbſt beſtimmt habe, ſondern nur als der Gott wohlgefällige höchſt moraliſche Menſch. Von der andern Seite iſt aber auch dieſe Individualität nicht das

vernünftige Selbſtbewußtſeyn, ſondern nur eine Fiction deſſelben. Es hat damit das vernünftige Selbſtbewußtſeyn ſein Wiſſen und Wollen, ſeine Freiheit und ſein Thun, und ſo ſein eignes Weſen oder ſich ſelbſt in dieſer bloßen Vorſtellung gleichſam verwirklicht, ſo daß es mit dieſer vorgeſtellten Fiction ſeiner ſelbſt zuſammenfällt. Deßhalb wird der höchſt moraliſchen Vollkommenheit des Menſchengeſchlechts als der Nothwendigkeit dieſe vorgeſtellte und damit unwirkliche Individualität als ein Muſterbild vorgehalten, das als freie Individualität der Welt Sünde trägt, welcher eben, weil dieſe Freiheit nicht die That ſelbſt und damit eine vorgeſtellte Freiheit iſt, ein ſogenanntes Urbild, welches das vernünftige Selbſtbewußtſeyn ſelbſt iſt, untergeſchoben wird, von welcher zu realiſirenden höchſt moraliſchen Vollkommenheit und dem höchſt moraliſchen Menſchen dann zuletzt das vernünftige Selbſtbewußtſeyn eingeſteht, daß beides zuſammen das Object eines ſeligmachenden Glaubens ſey, welcher mit einem Gott wohlgefälligen Wandel identiſch müſſe betrachtet werden. So wird denn der letzte Endzweck der Welt von dem vernünftigen Selbſtbewußtſeyn in einen Glauben, d. h. in die reine Unbeſtimmtheit und in die bloße Vorſtellung hinausverſtellt, der denn auch mit Recht dieſe bloße Fiction angehört.

β.

Glückſeligkeit und Unſterblichkeit.

Das vernünftige Selbſtbewußtſeyn, als das Freie, hatte nicht nur die Nothwendigkeit als ein äuſſerliches Daſeyn der Natur auſſerhalb ſeiner, ſondern auch dieſelbe als ſein Andres an ihm ſelber. Als ſolches war es mit der ſeyenden Nothwendigkeit als ſeiner eigenen Natürlichkeit

identiſch, und zugleich das Bewußtſeyn ſeiner, als des Freien mit ſich, als dem Nothwendigen, Entzweiten.

Als dieſe ſelbſtbewußte Einheit ſeiner als der Vernunft und der Sinnlichkeit, welche auf dieſem Standpunkte das Weſen des vernünftigen Selbſtbewußtſeyns iſt, ſucht daſſelbe dieſe ſeine Entzweiung ſeiner in ihm ſelber in der Religion dadurch aufzuheben, daß es die Glückſeligkeit als das letzte Ziel des moraliſch Handelnden aufſtellt. Indem nun die Glückſeligkeit der Endzweck des vernünftigen Selbſtbewußtſeyns in der Vernunftreligion iſt, muß dieſelbe als die Beſtimmtheit der moraliſchen Vollkommenheit erkannt werden. Es ſoll hiermit das Moment der Nothwendigkeit aufgehoben, oder vielmehr die natürliche Sinnlichkeit überwunden ſeyn, wenn das vernünftige Selbſtbewußtſeyn die Glückſeligkeit, auf welche es nicht verzichten kann, weil es das Freie überhaupt iſt, erlangt hätte. Aber es kann die Glückſeligkeit nur als Einzelnes wollen, weßhalb die Glückſeligkeit der moraliſchen Vollkommenheit des geſammten Menſchengeſchlechts in Wahrheit mehr entgegen iſt, als dieſelbe fördert.

Indem das vernünftige Selbſtbewußtſeyn das Bewußtſeyn hat, als die Einheit ſeiner als des Freien und der ſinnlichen Natürlichkeit als des Nothwendigen mit ſich ſelber entzweit zu ſeyn, kann es weder glückſelig ſeyn oder ſchon die Glückſeligkeit erlangt haben, noch iſt es die Glückſeligkeit überhaupt zu fordern berechtigt, vielmehr iſt es als das Bewußtſeyn ſeiner gebrochenen Weſenheit das unglückſelige, und darum das Gegentheil ſeines abſoluten Endzwecks, damit dieſe Entzweiung ſeiner mit ſich.

Als dieſer exiſtirende Widerſpruch ſeiner mit ſich in ihm ſelber kann das vernünftige Selbſtbewußtſeyn nicht nur die Glückſeligkeit nicht erlangen, ſondern auch durchaus nicht wollen, denn es würde damit ein Unver-

dientes empfangen haben. Auch muß es durch ſein Thun und Handeln ſelbſt die Glückſeligkeit gewinnen, weil es keine andere Glückſeligkeit wollen und gelten laſſen kann, als diejenige iſt, welche es ſich ſelber zu verdanken hat. In ſo fern alſo das vernünftige Selbſtbewußtſeyn als das Freie die natürliche Sinnlichkeit als ſein Andres an ihm ſelbſt hat, kann es die Glückſeligkeit nicht wollen, aber indem es zugleich nichts anders will und zu erreichen ſtrebt als die Glückſeligkeit, und es dieſelbe als ein Jenſeits ihm gegenüber hat, iſt ſeine nothwendige Forderung Unſterblichkeit, um doch einmal, wenn auch nicht hier in dieſem unglückſeligen Leben, der Glückſeligkeit theilhaftig zu werden.

Das vernünftige Selbſtbewußtſeyn nun, indem es an die Glückſeligkeit und an die Unſterblichkeit nur glauben kann, weil es ſeine Freiheit nicht begreifft, ſtellt ſo ſein Wiſſen und Wollen und damit ſeine Freiheit, alſo ſich ſelbſt auſſer ſich hinaus in ein vorgeſtelltes Jenſeits, in das es ſich ſelber verliert.

γ.

Das unſelige Selbſtbewußtſeyn und das ſelige Weſen.

Als die in die Nothwendigkeit verkehrte Freiheit ſelber war das vernünftige Selbſtbewußtſeyn die höchſte Zerreißung ſeiner in ſich, damit das unſelige, das als das Bewußtſeyn der reinen Nichtigkeit ſeiner ſelbſt von einem abſoluten ſeligen Weſen wußte, auf das es ſich als das Unwahre bezog.

Dieſes abſolut ſelige Weſen, welches als vorgeſtellte Wahrheit alles das iſt, was das vernünftige Selbſtbewußtſeyn ſeyn ſollte, iſt nun dasjenige überhaupt, von welchem das vernünftige Selbſtbewußtſeyn alles erwartet, und auf welches es einzig und allein hofft. In

dieſem ſeligen Weſen genannt Gott, vereinigt ſich darum alle Seligkeit, als welche die Freiheit als aufgehobne Nothwendigkeit und damit Glückſeligkeit und Unſterblichkeit Realität hat, und weil deßhalb alle Wahrheit für das vernünftige Selbſtbewußtſeyn nicht in es ſelbſt, ſondern in Gott fällt, muß es ſich auf Gott verlaſſen.

Indem es aber das Bewußtſeyn hat, das Unſelige ſelbſt zu ſeyn, iſt es als dieſes das Diſſeits und Unwahre, es kann darum nicht wollen, daß es als das Unſelige ſelbſt die Seligkeit je erlange, weil ja die abſolute Seligkeit Gott ſelbſt iſt, und es alsdann nichts weniger wollte, als ſelbſt Gott ſeyn, und damit die Unſeligkeit in die Seligkeit ſelbſt hinein verlegt würde.

Indem es alſo auf Gott hofft, die Glückſeligkeit zu gewinnen, iſt dieſes Hoffen zugleich ein Verzweifeln an der Glückſeligkeit, damit an der Freiheit und Unſterblichkeit, welches alles dem ſeligen Weſen oder Gott ſelbſt angehört und durchaus nur Realität hat, als es einzig und allein nur in der Gottheit enthalten vorgeſtellt wird. Damit hat aber die Wahrheit nicht Realität in dem vernünftigen Selbſtbewußtſeyn, ſondern dieſes iſt gegen Gott das rein Inhaltsloſe und dem ſeligen Weſen gegenüber das Unglückſelige. In ſo fern es aber als das Wiſſen die Wahrheit nicht im bloßen Vorſtellen auſſer ſich haben kann, geht es als ſolches gegen daſſelbe in ſich, und erfaßt aus der Vorſtellung in ſich zurückkommend ſich ſelbſt als ſein Wiſſen, wird alſo gewahr, daß eine auſſerhalb ſeiner ſelbſt ſeyn ſollende Wahrheit, die eben deswegen nicht in ihm iſt, nicht die Wahrheit an und für ſich ſeyn kann, und darum es nun ſelbſt als das ſelige Wiſſen die Wahrheit ausmacht.

B.

Das ſelige Wiſſen und die Religion der Liebe oder des ſeligen Lebens.

Indem das ſelige Wiſſen als das aus der Vorſtellung zu ſich ſelber gekommene Selbſtbewußtſeyn das Bewußtſeyn der Vernunftreligion als einer vorgeſtellten und fingirten Wahrheit hat, iſt es ſeine eigene Weſenheit, oder, daß es die Weſenheit ſeiner ſelbſt iſt, iſt für es, ſein Fürſichſeyn iſt ſein Weſen. Damit hat es nicht mehr die Wirklichkeit auſſerhalb ſeiner, ſondern es iſt nun, wie es das Weſen iſt, auch die Wirklichkeit ſelbſt, und es erkennt deßhalb nichts an, als nur ſich, iſt darum als das bloße Anerkennen ſeiner nur das Sich-ſelbſt-Wiſſen, aber als ſolches, indem für es keine andere Wirklichkeit iſt, denn es ſelbſt, das Wiſſen ſeiner als aller Wahrheit, und als dieſes Wiſſen

a. das ſelige Wiſſen, das
b. in der Religion der Liebe oder des ſeligen Lebens ſeine Wahrheit hat.

a.

Das ſelige Wiſſen.

Das Selbſtbewußtſeyn, welches ſein unendliches Wiſſen uud Wollen als die abſolute Gewißheit anſchaut, iſt das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt als aller Wahrheit, weil es ſowohl ſeine Weſenheit als ſeine Wirklichkeit in ſich ſelber vereinigt. Indem es alſo ſich ſelber die Wahrheit iſt, iſt ſein Thun das allein Wahre, und ſein Wiſſen von ſich als dem Handelnden das wahre Wiſſen, das deßhalb ein ſeliges Wiſſen iſt. Sein Thun und Laſſen, überhaupt ſein ganzes Leben iſt ein ſeliges Leben, und als das in ſich

ſelbſt Selige weiß es von keiner Unſeligkeit oder Unglückſeligkeit, weil für es die Nothwendigkeit überhaupt keine Wirklichkeit hat. Vielmehr iſt es das Bewußtſeyn ſeiner als der abſoluten Gewißheit und damit aller Wahrheit, es iſt das Wiſſen, daß eine Gewißheit und Wahrheit auſſerhalb ſeiner ein Nichtiges iſt, und ſo das ſelige Genießen, weil es ſeine Weſenheit und ſich ſelbſt als freies Selbſtbewußtſeyn als die wiſſende Einheit zum Gegenſtande hat; indem es ſich ſelbſt genießt, iſt es in der Wahrheit, und ſelbſt die Wahrheit iſt es ſeine Weſenheit und damit alle Weſenheit überhaupt. Indem es alles ſelbſt iſt, iſt dieſes ſein Esſelbſtſeyn ſeine Weſenheit, ſein Handeln und ſein Daſeyn; ſein Daſeyn iſt nicht ein anderes, als es ſelbſt iſt, mithin iſt ſein Daſeyn nicht von ſeinem Handeln, und ſein Handeln nicht von ſeiner Weſenheit verſchieden, wie es das mit ſich ſelbſt Gleiche iſt, hat es die Momente der Wahrheit, welche Wahrheit es ſelber iſt, als ununterſchiedene. Mit ſeinem Daſeyn identiſch kann dieſes Daſeyn des Selbſtbewußtſeyns das Prädikat deſſelben genannt werden, weil es als die Gewißheit ſeiner das Wiſſen dieſes ſeines Daſeyns als der abſoluten Gewißheit iſt, oder auch das Selbſtbewußtſeyn iſt dieſes Urtheil, welches darum das Daſeyn nicht als ein Aeuſſerliches verwirklicht, ſondern als die abſolute Unbeſtimmtheit mit ihm ſelbſt identiſch weiß, und als ſolches zunächſt

α. das Selbſtſchauen iſt, welches ſich

β. zum Selbſtwollen aufhebt, und

γ. ſich als die Selbſtſucht offenbar wird.

α.

Das Selbſtſchauen.

Das reine Selbſtbewußtſeyn als das ſelige Wiſſen weiß nur von ſich als aller Wahrheit, und indem für es nichts anders da iſt, als es ſelbſt, iſt die Totalität

ſeines Daſeyns demſelben gegenſtändlich, und als ſolches nicht ein thätiges Wiſſen und Wollen, wie die ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft, ſondern ein reines Beſchauen ſeiner ſelbſt oder das Selbſtſchauen. Indem es nicht irgend einen Endzweck hat, ſondern es ſelbſt dieſer Endzweck iſt, welcher, weil derſelbe kein Jenſeits iſt, und damit das reine Selbſtbewußtſeyn ſelber, nicht erſt erreicht werden ſoll, ſchaut es zunächſt ſich ſelbſt als dieſe Wahrheit, auſſer welcher keine Wahrheit iſt. Das Selbſtſchauen iſt als die Form der Unmittelbarkeit das ſich gegenſtändliche Schauen, und das Selbſtbewußtſeyn iſt in dieſem Schauen die abſolute Gewißheit, daß die Wahrheit und damit es ſelbſt nur geſchaut werden könne.

In ſeinem Selbſtſchauen iſt das Selbſtbewußtſeyn das Selige; indem es ſich ſchaut, ſchaut es die Wahrheit und damit die Seligkeit, und iſt als das Bewußtſeyn ſeiner als des ſeligen die Gewißheit, nichts Unſeliges zu ſchauen, überhaupt von keiner Unſeligkeit zu wiſſen. Das ganze Thun des Selbſtbewußtſeyns beſteht in dem Schauen ſeiner ſelbſt als aller Wahrheit, es iſt ſomit die Wahrheit wie das Wiſſen, daß es die Wahrheit iſt, und ſo ſtets ſich gegenſtändlich als die ſchauende Seligkeit iſt das ganze Leben als Selbſtſchauen eine immerwährende und ſchauende Betrachtung der Reinheit und Fehlloſigkeit des in ſich ſeligen Bewußtſeyns. Sein Thun iſt als Selbſtſchauen das ſelige Genießen ſeiner ſelbſt und dieſer Genuß das Laben an dieſem ſeinem Thun, das, indem es die Form der Unmittelbarkeit hat, gewußt wird. Als ſolches wird es aber auch gewollt, das Selbſtſchauen als vermitteltes Unmittelbare iſt ſchon an ſich das Selbſtwollen.

β.

Das Selbſtwollen.

Indem das Selbſtbewußtſeyn die Wahrheit und näher ſich als die Wahrheit weiß, kann es durchaus nichts anders wollen, als ſich ſelbſt. Denn wie ſein Wiſſen, die Wahrheit zu ſeyn, darin beſteht, ſein Selbſt als das Abſolute zu wiſſen und ſich als ſolches zu ſchauen, ſo ſein Wollen darin, ſich oder ſein Selbſt als das Abſolute zu wollen, indem es das Abſolute will, will es nur ſich, und in dieſem Sichwollen beſteht das Selbſtwollen. Aber indem es ſich will, iſt dieſes Wollen nicht das Genießen ſeiner ſelbſt, wie das Selbſtſchauen, ſondern dieſes Wollen iſt ein Sollen, weil es in dem Wollen ſich nicht gegenſtändlich wird, oder die Form der Unmittelbarkeit, welche das Selbſtſchauen iſt, iſt das dem Selbſtwollen Gegenſtändliche. Indem es ſich alſo will, ſchaut es ſich nur, hingegen weil es ſich als die Wahrheit ſelbſt ſchaut, will es ſich, und ſo ſtets ſich wollend aber als das Schauen ſich genießend, iſt es als Schauen ihm ſelbſt als dem Wollen gegenüber. Als das Selbſtwollen genügt dem Selbſtbewußtſeyn nicht mehr ſein bloßes Beſchauen oder das Selbſtſchauen, weil es, indem es ſich ſchaut, zugleich ſich auch will, aber immer ſich wollend doch nur ſich zu ſchauen vermag. Es iſt eben deswegen die Sehnſucht zu ſich ſelber, und damit das ſehnſüchtige Verlangen, wie es ſich ſchaut, auch ſo ſich zu wollen.

Es will aber in Wahrheit nicht ſein reines Beſchauen als ſolches, oder das Selbſtſchauen, ſondern dieſes als vermittelt, hingegen würde es durch das Aufheben dieſer Unmittelbarkeit ſich ſelbſt aufheben, damit muß es ſowohl ſein reines Beſchauen wollen, als auch nicht wollen. Ihm als dem Selbſtwollen ſetzt es ſeine Unmittelbarkeit, nemlich das

Selbſtſchauen als abſolut gegenüber, deren Vermittlung aber es ſelbſt iſt. Denn als die Vermittlung dieſer Unmittelbarkeit iſt es das Selbſtwollen, und vermittelſt ſeiner ſelber als der Vermittlung ſeiner zur Unmittelbarkeit iſt es als dieſe das Selbſtſchauen. Andrerſeits iſt es als dieſes Vermitteln die aufgehobene Vermittlung, ſo daß es ſich auf jene reine Unmittelbarkeit als das Vermittelte bezieht, und jene als das Anſich ihm als dem Fürſich gegenüber hat. Als ſolches will es nicht jenes Anſich als die reine Unmittelbarkeit, ſondern in dieſem Anſich ſich als das Fürſich, das aber mit dem Anſich zuſammenfällt.

Das Selbſtwollen iſt reines Fürſichſeynwollen, das um wahrhaft für ſich zu ſeyn, ſich immer als ſolches entäuſſert, welches Entäuſſern ſeiner zu ſich ſelber eben ſo ſehr keine wahrhafte Entäuſſerung iſt. Dieſe Entäuſſerung iſt darum eine leere, weil das Selbſtwollen als das Fürſich ſich nicht zu einem Seyn für Andres beſtimmt, zu was es in dieſer Entäuſſerung in Wahrheit kömmt, iſt ſchon da als das Anſich. Es hat damit durchaus keine wahre Realität, welche das Negative ſeiner Seyn würde, weßhalb, indem es nur das Selbſt zum Gegenſtande erhält, dieſe Selbſtentäuſſerung ganz überflüſſig iſt. Hingegen verſinkt eben wegen dieſer entäuſſerten Entäuſſerung als einer ewig werdenden und deßhalb nie Realität gewinnenden das Selbſtwollen nicht in die reine Inhaltsloſigkeit. Denn in dem Verlieren ſeiner ſelbſt findet es ſich, und nur indem es das Verlieren ſeiner iſt, kann es ſich finden, es entſagt damit doch der abſoluten Starrheit ſeines ſpröden Inſich, und iſt ſo ſtets für ſich ſeyendes Auſſerſichſeyn. Indem es auſſer ſich iſt, iſt es für ſich, und für ſich ſeyend iſt es auſſer ſich, denn weil es das Selbſtſchauen iſt, will es ſich oder ſucht es ſich Realität zu geben, d. h. es iſt das Bewußtſeyn, daß das Selbſtſchauen nicht ſeine wahrhafte Realität iſt. Als

das Fürſich will es, aber indem es als dieſes Fürſich ſich will, iſt es Anſich und umgekehrt, und ſo als die Liebe zu ſich die Sehnſucht, welche als das ſehnſüchtige Verlangen zu ſich ſelber die Selbſtſucht iſt.

γ.

Die Selbſtſucht.

Die Liebe zu ſich ſelbſt, welche zunächſt aus dem Selbſtwollen hervorgeht, indem das Selbſtbewußtſeyn ſich Realität zu geben ſucht, und ſelbſt dieſe Realität iſt, welche es gewinnt, iſt deßhalb eine Sucht zu ſich und damit die Selbſtſucht, die wie jede andre Sucht ſich verzehrt und zuletzt in ſich ſelber verſchwindet.

Indem die Selbſtſucht überhaupt entſteht, verſchwindet ſie, und indem ſie verſchwindet, entſteht ſie, ſie iſt als dieſes Entſtehen und Vergehen das raſtloſe Verſchwinden, die abſolute Unruhe und damit das in ſich Schwinden des ſelbſtſüchtigen Selbſtbewußtſeyns. Die Selbſtſucht iſt deßhalb das verſchwindende Fürſich, und als das Bewußtſeyn ſeiner als eines Nichtigen die in ſich ſchwindende Selbſtſucht, damit das Erheben des ſelbſtſüchtigen Selbſtbewußtſeyns über ſich ſelbſt, das ſich nun als eine Schranke weiß. Aber eben deßwegen ſchaut ſich das Selbſtbewußtſeyn als mit der Schranke behaftet an, geht zugleich als das Wiſſen über dieſelbe hinaus, entäuſſert ſich damit ſeiner als aller Wahrheit, und iſt ſo die reine Sehnſucht zur höhern Wahrheit, deren Inhalt die Religion der Liebe oder des ſeligen Lebens iſt, in welcher Religion nun das Selbſtbewußtſeyn verſenkt das wahre Leben hat.

b.

Die Religion der Liebe oder des ſeligen Lebens.

In der Religion der Liebe oder des ſeligen Lebens iſt das Selbſtbewußtſeyn nicht mehr ein fürſichſeyendes Entäuſſern, das immer das Selbſt zum Reſultate behält, ſondern als das Entäuſſern ſeines Fürſichſeyns ein wahrhaftes Entäuſſern ſeiner. Seine Sehnſucht iſt nicht mehr die Selbſtſucht, ſondern die Liebe zu einem Andern, das ſein Andres iſt, in das es ſeine Selbſtſucht verſenkt. Vermitteltſt der Nichtigkeit ſeiner ſelber iſt es nicht mehr das bloße Beiſichſelbſtſeyn als Selbſtſchauen, ſondern das Schauen ſeiner ſelbſt als eines Andern ſeiner in dieſem ſeinem Andern, als welches der Glaube vermittelt iſt, oder es iſt nun in ſeinem Andern bei ſich ſelbſt und weiß ſich ſelbſt als dieſes ſein Andres. Dies Andre iſt als ſein Andres nicht von ihm verſchieden und als ſolches das Negative ſeiner ſelbſt, welches Negative ſeine Realität iſt, die es gewonnen hat; es hat damit den Begriff der Vernunft realiſirt, indem es ſich nicht mehr ſelbſt als das Weſen, ſondern dieſes als das Anſich weiß, alſo ſich realiſirt hat. Dieſes Negative ſeiner als ſein entäuſſertes Fürſich, ſeine realiſirte Wirklichkeit oder ſeine erſchaffne Welt zerfällt, weil jenes erſtre Anſich nun als vermitteltes und deßhalb als eine vermittelte Wirklichkeit, die ein bloßes Moment iſt, hervortritt, in eine gedoppelte Welt, welche zunächſt als der Inhalt dieſer Religion

α. die Welt der Wahrheit und des Scheins iſt, der ſich aber vermittelſt derſelben

β. näher zum ſeligen Leben und dem des Scheins beſtimmt, und ſich

γ. als die abſolute Liebe offenbar wird.

α.

Die Welt der Wahrheit und des Scheins.

Durch die Entäuſſerung des Selbſtbewußtſeyns als des Fürſich zum Anſich iſt dieſes Anſich nun ein mit dem Fürſich erfülltes Anſich oder ein mit der Liebe erfülltes Seyn, gegen welches das bloße Anſich das Nichtige iſt. Letztres iſt deßhalb die Welt des Scheins, die die Vergänglichkeit darſtellt und als die Welt überhaupt Wirklichkeit hat, erſtres die Welt der Wahrheit, welche nur in dem göttlichen Weſen begriffen werden muß, und deren ſubſtanzielle Form der Gedanke iſt. Auſſer der Welt der Wahrheit, die als das Wiſſen das göttliche Daſeyn iſt, iſt nichts wahrhaftig da, und deßhalb iſt die Welt des Scheins durch das Bewußtſeyn vermittelt die von dem göttlichen Weſen erſchaffene, eine erſt vermittelſt der abſoluten Reflexion entſtandene, ſo daß das Bewußtſeyn ſich als die Welt gegenſtändlich iſt, ohne ſich als das Seyn der Welt zu wiſſen.

Dieſe Welt, welche das Bewußtſeyn ſelbſt darſtellt, iſt die Realität der Entäuſſerung deſſelben, welche gegen die andre Seite des ſich entäuſſernden Selbſtbewußtſeyns, nämlich das mit der Liebe erfüllte Seyn als den Gegenſtand der Welt der Wahrheit, als ein bloßer Schein verſchwindet. Wie das Selbſtbewußtſeyn als die Selbſtſucht das Verſchwinden ſeiner in ſich ſelber war, ſo hat dieſes Verſchwinden nun als eine an ſich ſeyende Realität die Bedeutung der Welt des Scheins, die eben deßwegen eine nichtige und unwahre iſt. Wegen dieſer Entäuſſerung aber iſt die Realität näher das Leben des Selbſtbewußtſeyns, das ſich als das ſelige Leben und als das Scheinleben darſtellt.

β.

Das ſelige Leben und das Scheinleben.

Das Selbſtbewußtſeyn in der Entäuſſerung ſeiner als der Selbſtſucht iſt als dieſe Wirklichkeit ein bloßer Schein, oder vielmehr es ſelbſt als das Fürſich oder die ſogenannte abſolute Reflexion ſtellt ſich in der Wirklichkeit, welche die Welt iſt, als ein Nichtiges oder bloßes Scheinleben dar. Es iſt ſelbſt damit nur das wahre und deßhalb das ſelige Leben, als es ſich nicht dem Scheinleben hingiebt und daſſelbe als das Nichtige erkennt, mithin weiß es als das für ſich Einzelne ſich gegen das wahre Leben, das nur in dem göttlichen Weſen iſt, als das Unwahre. Dieſes iſt ſchon durch ſeine Selbſtentäuſſerung, nicht für ſich ſelbſt das Wahre zu ſeyn, ſondern daſſelbe als das Anſich oder das mit der Liebe erfüllte Seyn zu wiſſen, vollendet.

Das durch die Selbſtentäuſſerung hervorgegangene Anſich als das göttliche Weſen iſt als das mit dem Fürſich erfüllte Anſich oder das mit der Liebe erfüllte Seyn das Inſich, deſſen Form aber das Fürſich iſt, ſo daß dieſelbe ſein Daſeyn überhaupt ausmacht. Das göttliche Weſen iſt deßhalb als das Anſich beſtimmt durch das Fürſich, ſowie das Fürſich als ſein Daſeyn beſtimmt iſt durch das göttliche Weſen als das Anſich oder das Seyn des Daſeyns. Aber dieſes Beſtimmtſeyn des einen durch das andre iſt eine abſolute Durchdringung beider, ſo daß dieſe die erfüllte Realität des freien Willen's iſt, welcher ſich deßhalb als ein ungetheilter ergiebt, und wegen des gegenſeitigen Durchdrungenſeyns ſowohl dem Anſich als dem Fürſich zukommt. Aber das Anſich iſt das Weſen, als ſolches iſt der Wille der abſolute, gegen welchen das freie Daſeyn in der Form des Fürſich als einzelner Wille überhaupt ein Nichtiges iſt, oder das Fürſich

als der einzelne Wille oder vielmehr als der Eigenwille entſpricht, indem er als die Form oder das Fürſich des Anſich das Daſeyn deſſelben ausmacht, nicht dem Anſich als dem abſoluten Willen. Es iſt eben deßwegen dieſes Fürſich als die Freiheit in der Form der Einzelheit, und wegen dieſer Freiheit für ſich die abſolute Selbſtſtändigkeit gegen das Anſich, deßhalb nicht ſo ſehr ein ſogenanntes mangelhaftes Daſeyn jenes Anſich, ſondern ein demſelben durchaus entgegengeſetztes Daſeyn. Als ſolches iſt es für ſich die Negation des Anſich oder des abſoluten Willens, und damit das Feſthalten ſeiner gegen daſſelbe, auf ſich als den einzelnen für ſich ſeyenden Willen beharrend gegen den göttlichen abſoluten Willen iſt es das individuelle Scheinleben. In ſeiner für ſich ſeyenden Freiheit iſt es in Wahrheit das Unfreie ſelbſt, weil es als das bloße Scheinleben das unwahre Leben iſt und deßhalb kein wahrhaftes Daſeyn hat, aber als dieſes Einzelne iſt es dennoch der freie einzelne Wille, welcher eben wegen ſeiner Freiheit nicht das Unfreie oder ſeine Einzelheit wollen kann, und deßhalb um wahrhaft zu ſeyn, ſeinen Eigenwillen, der die Unfreiheit ſelbſt iſt, aufhebt, damit die Negation negirt, und ſo die abſolute Freiheit und das wahre Leben gewinnt, das ebendeßwegen ein ſeliges iſt. Als das Fürſich iſt der freie einzelne Wille, was er in dieſer Einzelheit und als dieſe Einzelheit überhaupt iſt, nicht die abſolute Freiheit, ſondern dieſelbe in dieſer Form der Einzelheit und damit der Unwahrheit, das Weſen ſelbſt als das Anſich tritt nicht ſo ſehr in das Fürſich ein, als es ſelbſt die Mitte ſeiner und des Fürſich ausmacht, und durch dieſelbe, welche es ſelbſt iſt, als das Weſen ſich auf das Fürſich als die Form deſſelben bezieht. Es iſt ſelbſt das Vermittelnde ſeiner als des Abſoluten und des Fürſich, und als dieſe vermittelnde Vermittlung die Liebe des Abſoluten, in welcher

als der abſoluten Wahrheit das Anſich und das Fürſich, das Weſen des Selbſtbewußtſeyns und das Selbſtbewußtſeyn ſelbſt in abſoluter Einheit als der abſoluten Liebe zerfloſſen ſind.

γ.

Die abſolute Liebe.

Als die beziehende Vermittlung iſt das göttliche Weſen in dem Selbſtbewußtſeyn die abſolute Liebe, ſo daß in dem Selbſtbewußtſeyn als ſolchem die Selbſtliebe deſſelben in dieſe reine Liebe des Abſoluten als ſeiner zu ihm ſelber verkehrt iſt. Von Seiten des Selbſtbewußtſeyns als des durch das Abſolute auf daſſelbe bezogenen Fürſich iſt die Liebe des Selbſtbewußtſeyns die Liebe zu dem göttlichen Weſen, und das göttliche Weſen als die abſolute Liebe liebt ſich ſelber in der Liebe des Selbſtbewußtſeyns, weshalb die abſolute Liebe und die Liebe des Selbſtbewußtſeyns identiſch iſt.

Dieſe identiſche abſolute Liebe als die des Anſich oder des göttlichen Weſens zum Fürſich nämlich dem Selbſtbewußtſeyn, und die des Fürſich oder des Selbſtbewußtſeyns zum Anſich als dem göttlichen Weſen iſt nun weder die Liebe des göttlichen Weſens als des bloßen Anſich noch die des Selbſtbewußtſeyns als des bloßen Fürſich, ſondern die das Anſich und Fürſich ſcheidende aber zugleich beides zur abſoluten Einheit vermittelnde abſolute Liebe, welche als die abſolute Realität alle Gewißheit und alle Wahrheit iſt.

Als ſolche iſt die abſolute Liebe eine Liebe, welche Alles in Allem iſt, der Ungrund, welcher als Indifferenz ſich in ſogenannte zwei ewige Anfänge ſcheidet, und in dem Einen der Grund zur Exiſtenz und in dem Andern das Weſen oder die Exiſtenz ſelbſt iſt. Als dieſe Identität des Ideal- und Realgrundes

iſt das zum göttlichen Weſen als dem Anſich vermittelte Fürſich das mit dem Abſoluten identiſche Schauen, welches als die intellectuelle Anſchauung die Identität des Denkens und des Schauens iſt, und die Religion als dem Ideal- und Realgrunde angehörig darſtellt.

C.

Das intellectuelle Anſchauen und die Naturreligion und die Religion der Geſchichte.

In der intellectuellen Anſchauung iſt der Gedanke zum anſchauenden Erkennen vermittelt, und indem das intellectuelle Anſchauen mit dem Abſoluten identiſches Schauen iſt, ſteht es zu dem Abſoluten ſelbſt in einem unmittelbaren Verhältniß. Dieſes Verhältniß zeigt ſich näher darin, daß das intellectuelle Anſchauen das Abſolute als ganz unmittelbar beſtimmt, nämlich als die abſolute Indifferenz des Idealen und Realen, als welches es an ſich weder das Ideale noch das Reale aber auf gleiche Weiſe ſowohl das Ideale als auch das Reale und damit die Identität des Idealen und Realen iſt. Als dieſe Identität iſt das anſchauende Erkennen, indem es als ideal unmittelbar zugleich real iſt.

a. das intellectuelle Anſchauen, vermittelſt deſſen

b. die Religion der Realität nach die Naturreligion und der Idealität nach die Religion der Geſchichte iſt.

2.

Das intellectuelle Anſchauen.

Das intellectuelle Anſchauen, welches die Identität des Idealen und des Realen oder des Endlichen und des Unendlichen ausdrückt, iſt die Einheit des Ideal- und des Realgrundes als eine Einheit der Einheit und des Gegenſatzes, ſo daß durch das Allgemeine als das Unendliche auch das Beſondre als das Endliche oder durch den Begriff die Realität geſetzt, und beides, Allgemeines und Beſondres, Begriff und Realität in der Indifferenz beider als dem Abſoluten ungetrennt enthalten iſt. Deßhalb kann das Abſolute als dieſe Indifferenz des Idealen und Realen nur durch das intellectuelle Anſchauen erkannt werden, und alles in der intellectuellen Anſchauung Erkannte iſt abſolut, weil das was in dem Denken auch in dem intellectuellen Anſchauen enthalten, alſo Denken und Anſchauen an ſich eins, d. h. nicht in irgend einem Andern identiſch iſt, damit dieſe Einheit des Denkens und des Anſchauens an ſich nicht das Denken oder das Anſchauen, und nicht Anſchauen und Denken zugleich ausmacht, ſondern die Einheit des Denkens und des Anſchauens.

Als die Einheit des Ideal- und Realgrundes iſt das intellectuelle Anſchauen als Einheit des Anſchauens und Denkens die Einheit des Allgemeinen und des Beſondern oder des Endlichen und Unendlichen, weil der Gegenſtand des Denkens der Begriff oder das Ideale, hingegen der des Anſchauens die Realität oder das Reale iſt. Als unendliche Idealität iſt das Abſolute unendliches Denken, ſowie als unendliche Realität unendliches Anſchauen, damit die unendliche Möglichkeit und die unendliche Wirklich-

keit aller Dinge überhaupt, und das Denken als unendlich, hingegen das Anſchauen als endlich, beides aber Denken und Anſchauen, alſo Unendliches und Endliches in ihm dem Abſoluten als Eins geſetzt, ſo daß weder das Endliche noch das Unendliche für ſich in dem Abſoluten oder an und für ſich etwas zu ſeyn beſtimmt iſt, ſondern das Ideale und Reale jedes durch ſein Entgegengeſetztes begriffen werden muß.

Dieſe Einheit, welche dieſelbe des Denkens und des Anſchauens iſt, iſt das Princip des Wiſſens oder das abſolute Bewußtſeyn, das Wiſſen als ſolches aber iſt nur ein relatives, und deßhalb das Setzen des Idealen und Realen als einer relativen Einheit beider, welchem Wiſſen das Seyn ebenſoſehr als eine relative Einheit gegenüber ſteht, alſo das Seyn nicht ohne das Wiſſen iſt und umgekehrt. In dem abſoluten Bewußtſeyn als dem Princip des Wiſſens iſt deßhalb nicht wie in dem Wiſſen ſelbſt als der relativen Einheit das Seyn durch das Denken und das Denken durch das Seyn beſtimmt oder das Endliche durch das Unendliche, ſondern das Endliche iſt in demſelben ſelbſt als unendlich, Form und Weſen abſolut identiſch, ſo daß aber das Endliche für ſich ſelbſt eine relative Differenz des Idealen und Realen iſt. Wie durch das Denken als das Ideale die Einheit des Denkens und des Anſchauens als des Realen geſetzt wird, ſo umgekehrt durch das Anſchauen als das Reale die Einheit des Anſchauens und des Denkens als des Idealen, aber weder iſt das Ideale begreifflich aus dem Realen, noch das Reale aus dem Idealen, ſondern als Erkennen und Seyn iſt beides nur im Abſoluten als der abſoluten Indifferenz das was es iſt.

Durch die Einheit des Abſoluten als die des Idealen und Realen wird das Ideale, weil es an ſich ſelbſt real iſt, zum Realen, und umgekehrt das Reale,

weil es ſeinem Begriffe nach ideal iſt, zum Idealen, jedes, indem es unmittelbar ſein Entgegengeſetztes iſt, iſt die Möglichkeit, ſelbſt dieſes ſein Entgegengeſetztes zu werden. Das Abſolute nämlich als die Negation des Unterſchiedes des Idealen und Realen und deßhalb die Indifferenz des Ideal- und Realgrundes iſt der Ungrund, in welchem weder der Gegenſatz derſelben nach deren Identität vorhanden iſt, ſo daß es das rein Unterſchiedsloſe genannt werden kann, die abſolute Indifferenz des Ideal- und Realgrundes oder der Exiſtenz des Abſoluten und des Grundes zur Exiſtenz. Dieſe Indifferenz iſt keineswegs als durch das Verſchwinden jener Gegenſätze entſtanden zu denken, ſondern als die reine Negation derſelben, die als dieſe Indifferenz keine Beſtimmtheit hat, aber eben ſo wenig das ganz Unbeſtimmte iſt. Deßhalb iſt dieſe Indifferenz, was ſie auch ihrem Begriffe nach ſeyn muß, die reine Gleichgültigkeit gegen den Idealgrund als die Exiſtenz und den Realgrund als den Grund zur Exiſcenz, welche aber als das jene Exiſtenz und dieſen Grund zur Exiſtenz Setzende zu begreiffen iſt. Es iſt als dieſes Setzen beider nicht das in denſelben zugleich, ſondern auf gleiche Weiſe Wirkende, weil ſonſt ſein Begriff, die abſolute Indifferenz zu ſeyn, aufgehoben wäre, denn es iſt nur dadurch Indifferenz, daß die Exiſtenz und der Grund zur Exiſtenz nicht in ihr der Indifferenz Eins ſind, weßhalb es ſich ſcheidet, damit dieſer Gegenſatz des Ideal- und Realgrundes zur Exiſtenz durch Liebe Eins werden oder ſich aufheben.

Dieſer aufgehobene Gegenſatz als die Liebe iſt weder die Indifferenz als ſolche, noch die Scheidung der Indifferenz als ihrer in den Gegenſatz des Ideal- und Realgrundes, weil die Liebe die Exiſtenz mit dem Grund zur Exiſtenz oder das Ideale mit dem Realen verſöhnt, welche Verſöhnung als die abſolute Identität bei-

der der Geiſt iſt. Als dieſe Identität der Exiſtenz und des Grundes zur Exiſtenz iſt der Geiſt aber nicht die reine Abſolutheit ſelbſt, ebenſowenig als dieſe in Wahrheit die bloße Indifferenz iſt, ſondern dieſes Abſolute iſt die gegen alles gleiche aber auch alles belebende Liebe, deßhalb weder die bloße Indifferenz noch der Geiſt als ſolcher.

Die Indifferenz als die Scheidung ihrer in die Exiſtenz und den Grund zur Exiſtenz iſt ſowohl Exiſtenz als auch Grund zur Exiſtenz, ſo daß ſie in ihr ſelbſt den Grund ihrer Exiſtenz hat, welcher Grund die Natur als ſolche, die deßhalb im Abſoluten aber nicht daſſelbe in ſeiner Abſolutheit iſt. Denn der innere Grund der Exiſtenz des Abſoluten iſt nur dadurch, daß das Abſolute denſelben in ſich ſelbſt hat, deßhalb die Dinge überhaupt ihren Grund in dem Grunde der Exiſtenz des Abſoluten d. h. nicht in dem Abſoluten in ſeiner Abſolutheit ſelbſt haben können. Inſofern iſt dieſer Grund der Exiſtenz des Abſoluten, der nicht das Abſolute ſelbſt iſt, der dunkle, deßhalb das Weſen der anfänglichen Natur, in welchem als dem ewigen Grund zur Exiſtenz des Abſoluten das Abſolute ſelbſt enthalten iſt, welches dieſelbe zu bewahren ſtrebt. Als dieſer dunkle Grund iſt es der bewußtloſe Wille, der eben deswegen die Vernunft nur ahndet, welche als der ewige Geiſt in dem Abſoluten begriffen wird, ſo daß das Abſolute ſich ſelbſt verwirklicht hat. Das Weſen der anfänglichen Natur oder der Grund der Exiſtenz des Abſoluten ſtrebt auf ſich zu beharren, aber die in demſelben enthaltene Vernunft arbeitet ſich aus dem dunklen Grunde heraus zum Daſeyn, ſo daß dem erſtern der Leib, hingegen der letztern die Seele entſpricht, die aber als aus jenem Grunde der Exiſtenz hervorgegangen, ein für ſich beſtehendes Weſen iſt. Jedoch iſt ſie zugleich aus dem dunkeln Grunde entſtanden, und hat deßhalb dieſes dunkle Princip an ihr

ſelber, das wegen jenes dunkeln Grundes in dem Abſoluten ſich zum Licht verklärt, und als Wille des Menſchen Daſeyn hat, weil die Seele als die Identität beider Principien, nämlich des Lichts und der Finſterniß der Geiſt iſt, damit das in dem Abſoluten Ununterſchiedene in dem Geiſt des Menſchen als die Möglichkeit des Guten und Böſen hervortritt, und ſo erſt das Abſolute als Geiſt offenbar iſt, ohne ſelbſt dieſe Wirklichkeit zu ſeyn.

Aber als Geiſt iſt der Menſch wegen ſeiner Selbſtheit ein von dem Abſoluten geſchiedenes Weſen, und als ſolches der freie Wille, welcher eben wegen dieſer Freiheit ſowohl über jene beiden Principien hinaus iſt, als auch gegen den abſoluten Willen ſich ſelbſt, d. h. ſeinen Eigenwillen feſthalten kann, oder wie es heißt, dahin zu ſtreben vermag, das was er nur in der Identität mit dem Univerſalwillen iſt, als Partikularwille zu ſeyn, aus welchem Fürſichſeyn der Selbſtheit oder dem ſich dem göttlichen Willen gegenüber Feſtſetzen des individuellen Willens die Einheit in dem Abſoluten aufgelöſet iſt, und der einzelne Wille ſich von dem abſoluten Willen als das Böſe getrennt hat. Im Abſoluten iſt der ſogenannte Wille der Liebe, welcher das Abſolute ſeiner Exiſtenz nach iſt, und der Wille des Grundes als der dem Grunde der Exiſtenz nach, welche jeder für ſich ein Beſtehen haben, aber wie der dunkle Grund nur dadurch dieſer Grund iſt, daß er kein wahrhaftes Daſeyn hat, ſo iſt auch das Böſe ſelbſt in Wahrheit nur der Grund, wodurch das Gute ſich erſt verwirklicht. Wie deßhalb das Böſe nur iſt durch die Selbſtheit, ſo tritt auch das Gute als Selbſt in das Daſeyn als ein ſogenannter urbildlicher und göttlicher Menſch, der im Anfang bei Gott war, und in welchem alle andre Dinge, ſo wie der Menſch ſelbſt geſchaffen ſind. Aber als ein Hervor-

vortreten des Guten in die Zeit iſt daſſelbe ein Erſcheinen in der Idealwelt des Geiſtes, welche nur durch die Realwelt der Natur als deren Gleichheit ihre wahre Bedeutung gewinnt, und damit iſt die Religion, deren Princip ſowohl das Ideale als auch das Reale iſt, Naturreligion und Religion der Geſchichte, ſo daß die Naturreligion auf die Religion der Geſchichte und die Religion der Geſchichte auf die Naturreligion jede auf die andere ſich bezieht und nur in dieſer Beziehung Wahrheit hat.

b.

Die Naturreligion und die Religion der Geſchichte.

Wie die Natur als die Realwelt durch die ewige Ineinsbildung des Idealen in das Reale und umgekehrt in dem Abſoluten ſelbſt in ihrer Abſolutheit enthalten uud ſo durchaus ganz von dem Abſoluten dnrchdrungen, damit das Unendliche in das Endliche aufgenommen iſt, ſo wird nothwendig in der Naturreligion das Unendliche in dem Endlichen ſich darſtellen und angeſchaut werden müſſen.

Für das anſchauende Bewußtſeyn iſt deßhalb das Abſolute äußerlich anſchaubar, weil es in der Form des Endlichen ein äußerliches Daſeyn hat oder vielmehr ſein Enthaltenſeyn in der Natur auf eine äußerliche Weiſe vorſtellt. In der Naturreligion erſcheint die Natur in ihrer Abſolutheit ſelbſt, d. h. nicht in ihrer bloſſen Relativität, und wenn die Natur als jener Grund zur Exiſtenz ſich ergeben hat, damit die Naturreligion jenem Grunde angehört, ſo ſind die Naturmächte als ewige Weſen und damit die Naturreligion überhaupt nicht wegen jenes Grundes gar als das Böſe vorzuſtellen, weil das Böſe nicht als jener

Grund, ſondern nur als dem menſchlichen Willen angehörig zu begreiffen iſt. Vielmehr iſt die Naturreligion das Erſcheinen der Natur in ihrer Abſolutheit ſelbſt und deßhalb die höchſte Verklärung derſelben, welche als ſichtbare Schönheit der ewigen Naturweſen für das anſchauende Bewußtſeyn gegenwärtig iſt. Die in dem Grunde enthaltenen göttlichen Weſen ſind ins Daſeyn getreten, das Unendliche alſo ſelbſt endlich geworden, ſie ſind bleibende Geſtalten, weil ſie nur vermittelſt der Anſchauung Wirklichkeit und Wahrheit haben. Das Innere der Natur iſt als ein Aeußeres, das aber wegen der Abſolutheit derſelben nicht die bloße Natürlichkeit oder nur dieſe oder jene natürliche Geſtaltung iſt, ſondern inſofern die göttlich gewordene Natur ſelbſt, als die Natur als Grund zur Exiſtenz des Abſoluten erkannt iſt. Deßhalb kann die Naturreligion die göttliche Natur heiſſen, denn nur als Naturreligion iſt die Natur göttlich, als bloße Natur iſt ſie der Grund zur Exiſtenz des Göttlichen. Eben deßwegen weil ſie dieſer Grund iſt, der Grund als ſolcher aber der dunkle, der das in ihm enthaltne Göttliche manifeſtirt, iſt ihre Wahrheit dieſe ihre manifeſtirte Abſolutheit als der wahre Inhalt derſelben.

Indem in der Naturreligion das Unendliche in dem Endlichen angeſchaut wird, iſt das Endliche Symbol des Unendlichen, aber als ſolches weiſet das Endliche durch das Symbol, das es ſelbſt iſt, von ſich hinweg auf das Unendliche, und das in der Naturreligion Angeſchaute iſt, weil das Abſolute durch ein Andres erſcheint und als dieſes Andre die Form einer äußerlichen Dauer hat, eine reine Aeußerlichkeit. Wenn deßhalb das intellectuelle Anſchauen in der Naturreligion das Abſolute als ewig bleibende unwandelbare Geſtalten erkennt, ſo iſt es doch keineswegs das Abſolute ſelbſt, das ſich in dieſer Religion offenbar iſt.

Wie aber das Reale nur dadurch das Reale iſt, daß es ſich auf das Ideale bezieht, und umgekehrt, ſo iſt die Realwelt nur durch ihre Beziehung auf die Idealwelt das was ſie iſt, weßhalb das Unendliche in der Endlichkeit auf das Endliche in der Unendlichkeit ſich bezieht, und wie der Realwelt die Naturreligion, ſo gehört der Idealwelt die Religion der Geſchichte an, in welcher Idealwelt das Endliche in das Unendliche aufgenommen, ſo daß die Religion der Geſchichte unmittelbar auf das Unendliche ſelbſt geht und ſich auf die Idee bezieht. Worin alſo der Inhalt dieſer Religion ſich darſtellt, iſt nicht die Natur, ſondern die Geſchichte, weil Natur und Geſchichte ſich als reale und ideale Einheit verhalten. Das Abſolute wird deßhalb in der Geſchichte erkennbar, welche als die abſolute Syntheſe der Freiheit und der Nothwendigkeit, die in das Abſolute geſetzt ſey, begriffen iſt. Dieſes Abſolute als der Grund des abſolut Subjectiven und des abſolut Objectiven iſt deßwegen weder jenes noch dieſes und auch nicht beides zugleich, deßhalb das ewig Unbewußte, welches der Grund des Subjectiven in dem Objectiven und des Objectiven in dem Subjectiven iſt, aber als das abſolut ewig Einfache nie ein Objeet des Wiſſens werden kann, und deßhalb Gegenſtand des Glaubens bleiben muß. Dieſes iſt ſchon darum nothwendig, weil das Abſolute ſelbſt als das ewig Unbewußte beſtimmt und deßhalb ſich nicht ſelber offenbar iſt, ſein Sichoffenbaren in der Geſchichte iſt auch keineswegs ſein Sichſelbſtoffenbarſeyn, weil es nur als Trennung erſcheint, und als dieſe Trennung das Objectives und Subjectives, Nothwendigkeit und Freiheit Vermittelnde iſt, deren erſcheinende Einheit die Geſchichte ausmacht. Deßhalb aber iſt die Geſchichte als dieſe erſcheinende Einheit, von welcher Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit das Abſolute der

Grund iſt, gleichſam der Ausdruck der Vernunft, ſo daß das Abſolute in der Geſchichte als Vorſehung erſcheint und das ſogenannte Syſtem derſelben die Religion ausmacht. Dieſe Vorſehung beſteht darin daß das Offenbaren des Abſoluten in der Geſchichte, ſich nie vollende, oder was daſſelbe, das Abſolute an und für ſich ſelbſt nie offenbar werde, eben darum weil es alsdann aufhören würde, das ewig Unbewußte und damit das Abſolute zu ſeyn. Wenn deßhalb die Geſchichte eine allmälig ſich enthüllende aber nie ganz geſchehene oder vollendete Offenbarung des Abſoluten genannt wird, ſo iſt dieſem ſchlechten Progreß als auch der bloßen Vorausſetzung des Glaubens an das Abſolute nur dadurch zu begegnen, daß in der Geſchichte, in welcher ſich das Göttliche nur vorübergehend offenbart, die flüchtige Erſcheinung des Abſoluten durch den Glauben gefeſſelt wird, um daſſelbe zu vergegenwärtigen. Wenn aber damit noch keineswegs jene Vorausſetzung und jener ins Unendliche gehende Progreß aufgehoben iſt, ſo iſt doch damit angedeutet, daß das Abſolute ſich manifeſtiren müſſe. Aber dieſe Manifeſtation wird für eine blos vergängliche Erſcheinung genommen, ſo wie der dadurch zu erſcheinende Geiſt eine bloße Verſichrung iſt, darum weil das Abſolute nicht ſich ſelbſt als Geiſt manifeſtirt.

Wenn der Begriff der Offenbarung in der Religion der Geſchichte als ſchlechthin nothwendig erkannt iſt, und das Endliche als das von dem Abſoluten Abgefallene durch das Erſcheinen des Abſoluten in die Endlichkeit mit demſelben verſöhnt gedacht wird, ſo iſt doch die in dieſer Religion als nothwendig angenommene Idee der Dreieinigkeit nicht dadurch begriffen, daß dieſelbe auf die Geſchichte der Welt bezogen wird. Denn das in dieſer Beziehung als der

ewige aus dem Weſen des Vaters geborne Sohn ausgeſprochene Endliche, wie es in der ewigen Anſchauung Gottes iſt, iſt keineswegs durch das Schließen der Welt der Endlichkeit überhaupt und die Eröffnung der Herrſchaft des Geiſtes die Selbſtvollbringung des göttlichen Weſens ſelbſt als dieſe Religion der Geſchichte, und deßhalb dieſe Idee der Dreieinigkeit nicht die wahrhafte Begriffsform, weßwegen ſie ſich auch als ſolche in der Form des Symbols darſtellt, und ſich durch daſſelbe auf die Naturreligion bezieht.

In der Religion der Geſchichte bedeutet das Symbol das Unendliche, und deßhalb iſt es als eine Bedeutung des Unendlichen ein daſſelbe Andeuten und bezieht ſich durch dieſes Bedeuten auf das Unendliche ſelbſt, aber dadurch, daß es nur die Idee bedeutet, iſt es nicht die Idee, iſt es als dieſes Andeuten derſelben das gegen dieſelbe Unwahre. Das Symbol als die Andeutung des Unendlichen und damit nicht das Unendliche ſelbſt hat das Unendliche als die Wahrheit auſſerhalb ſeiner, oder ſeine Beziehung auf daſſelbe iſt eine blos äuſſerliche, nur dadurch daß das Unendliche ein Anderes iſt, als es, vermag es daſſelbe anzudeuten. Das Unendliche iſt im Symbol nicht das Endliche und das Endliche in demſelben nicht das Unendliche, der Inhalt alſo, den das Symbol hat, iſt ein in ſich gebrochener oder vielmehr ein in ſich ſelbſt widerſprechender Inhalt, weil derſelbe nur dadurch iſt, daß das Symbol ſich auf die Wahrheit bezieht und in dieſer Beziehung nicht die Wahrheit ſelbſt iſt, ſondern nur dieſelbe bedeutet. Aber auch iſt die Wahrheit ſelbſt als das Unendliche nur vermittelſt des Symbols, alſo nur dadurch, daß das Symbol dieſelbe andeutet, weil hingegen eine angedeutete Wahrheit nicht die Wahr-

heit an und für ſich iſt, iſt ſie als das Symbol eine ſich zur Abſolutheit vermittelnde und deßhalb ſich ſelber aufhebende, und nur dadurch, daß das Symbol ſich gegen das, was es ſeinem Inhalte nach darſtellt, welches nämlich das Abſolute ſelbſt iſt, als das Unwahre beweiſet, entſpricht es ſeinem wahrhaften Begriff, es iſt in Wahrheit nur was es iſt, nämlich das nur das Abſolute und zugleich ſich ſelbſt als das gegen daſſelbe Nichtige und Unwahre Andeuten. Seinem Inhalte nach enthält alſo das Symbol ſelbſt die Forderung, das Abſolute nicht blos anzudeuten, ſondern nur vermittelſt dieſer Andeutung als einer gegen daſſelbe unwahren zum Abſoluten an und für ſich ſelbſt zu gelangen, deßhalb als das Endliche ſich in demſelben als dem Unendlichen aufzuheben, ſo daß die Religion der Geſchichte ſich als die begriffne Geſchichte und damit als die Religion des Geiſtes vermittelſt der Wiſſenſchaft des erſcheinenden Wiſſens als der Wiſſenſchaft des Werdens und ſich in ſich ſelber Vollendens des Wiſſens, deren Reſultat und Wahrheit das abſolute Wiſſen iſt, manifeſtirt. Als ſolche aber iſt die Religion vermittelſt des abſoluten Wiſſens die Erhebung der Wiſſenſchaft, als der ſich als unwahr gegen ihren Inhalt manifeſtirenden, zur Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens ſelber.

2.

Die Wiſſenſchaft.

Wie die Religion, ſo iſt auch die Wiſſenſchaft eine verwirklichte Entzweiung des mit ſich und dem menſchlichen Geiſt entzweiten göttlichen Weſens, und deß-

halb ihr freies Element nicht das mit der Wahrheit identiſche Wiſſen, ſondern ein mit der Subjectivität des Wiſſens behaftetes Wiſſen, das aber in dieſer Wiſſenſchaft und durch dieſelbe ſeine Unwahrheit manifeſtirt, vermittelſt welcher Manifeſtation die Wiſſenſchaft ſich ſelber als die Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens offenbar wird, in welchem die Entzweiung überhaupt nur ein Moment iſt, und als ſolche ſich zu ihrer Wahrheit nämlich der Verſöhnung aufhebt.

Näher aber iſt das mit der Wahrheit identiſche Wiſſen die Seele dieſer Manifeſtation der Form des ſubjectiven Wiſſens als des gegen das abſolute Wiſſen unwahren, ſo daß vermittelſt deſſelben dieſe Wiſſenſchaft die zur freien mit dem Inhalt identiſchen Form ſich entwickelnde iſt. Als ſolche iſt ſie

A. die Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens, welche ſich

B. vermittelſt der Wiſſenſchaft des Wiſſens

C. als die Wiſſenſchaft des abſoluten Erkennens offenbar wird.

A.

Die Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens.

Inſofern die Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens die Unmittelbarkeit jener verwirklichten Entzweiung darſtellt, iſt dieſe Wiſſenſchaft wie mit der Religion ſo mit ſich ſelber entzweit, und als ſolche die auf die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ſich beziehende, in welcher Religion die ſelbſtbewußte Vernunft in einem Jenſeits als ihrem Nichtſeyn nur Wahrheit zu haben ſich bewieſen. Aber für ſich iſt die ſelbſtbewußte Vernunft das Wiſſen von

ihr als dem vernünftigen Selbſtbewußtſeyn, mit welchem von ſich ſelber Wiſſen das Nichtwiſſen von der Wahrheit nothwendig verbunden iſt, und ſie ſelbſt, weil ihr die Wahrheit ein Jenſeits, hingegen die Gewißheit als ſie ſelbſt ein Dieſſeits iſt, iſt als dieſe Gewißheit eine Gewißheit ohne Wahrheit. Weil nun eine Gewißheit ohne die Wahrheit keine wahre und damit eine unwahre Gewißheit iſt, iſt ſie gleichſam als dieſe noch ungewiſſe Gewißheit das Vergewiſſern ihrer ſelbſt, ein Reflectiren auf ſich, damit das ſich ſelbſt zum Gegenſtand Machende und ſich ſelber Unterſuchende. Als die ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft iſt ihr Wiſſen zunächſt dasjenige, was erkannt werden muß, und was ſie ſich deßhalb zum Gegenſtand macht, iſt ihr eigenes Erkennen, ſie kritiſirt ſich ſelbſt, ob ſie als Erkennen überhaupt auch fähig ſey, die Wahrheit ihrem Begriffe nach zu erfaſſen. Sie iſt damit das Kritiſiren ihrer als des Erkennens, und als ſolches ein Philoſophiren, eine kritiſche Philoſophie.

Was alſo überhaupt kritiſirt wird, iſt das kritiſirende ſelbſtbewußte Vernünftige ſelber, inſofern es Erkennen iſt, aber damit ſetzt die ſelbſtbewußte Vernunft ſich ſelbſt als Erkennen, und überhaupt alles in ihr Vereinigte ſchon voraus, ſo daß dieſe Kritik nur ihr eigenes Erkennen und damit die bloße Subjectivität kritiſirt. Ihr iſt es als Wiſſenſchaft nicht darum zu thun, zu unterſuchen, was die Wahrheit an und für ſich ſelbſt, und was die Wahrheit des Erkennens überhaupt ſey, ſondern ſie nimmt das Erkennen und damit ihren Gegenſtand als ein völlig Fertiges und Gegebnes nur ſo auf, ohne ſich auf die Nothwendigkeit deſſelben einzulaſſen. Deßhalb iſt die Wahrheit, welche durch die Kritik des Erkennens er=

reicht werden ſoll, der ſelbſtbewußten und ſich kritiſirenden Vernunft ein Jenſeits, für dieſelbe ein noch durchaus ganz Inhaltsloſes, es wird von ihr wohl geglaubt, daß die Wahrheit einen Inhalt habe, aber was dieſer Inhalt, der eben die Wahrheit ſelbſt iſt, in Wahrheit ſey, weiß ſie nicht, ebendeswegen iſt ein ſolcher geglaubter Inhalt das rein Inhaltsloſe ſelbſt. Denn ſie iſt als die durch die Unterſuchung des Erkennens die Wahrheit zu erſtrebende die Ungewißheit ſelbſt, indem ſie wohl weiß, warum ſie ſich die Unterſuchung des Erkennens zum Gegenſtand macht, allein in dieſem Kritiſiren nicht über ſich ſelbſt hinauskömmt, und deßhalb die Wahrheit an und für ſich nicht erkennt.

Die Gewißheit der Vernunft, die Wahrheit zu erkennen, würde eben darin beſtehen, daß dieſelbe ſchon in der Vernunft ſelbſt enthalten erkannt würde, welches aber die Unterſuchung des blos ſubjectiven Denkens oder des Reflectirens aufhebt, indem alsdann die Beſtimmung der Wahrheit als eines Jenſeits verſchwindet. Denn dieſes, daß die Wahrheit von der ſelbſtbewußten Vernunft als ein Jenſeits beſtimmt wird, iſt das Beſtimmtſeyn der Wahrheit als eines blos Aeuſſerlichen, ſie muß deßhalb durchaus ein Unerkanntes und Unbegriffenes für die ſelbſtbewußte Vernunft bleiben, weil die Vernunft die Wahrheit oder vielmehr deren Inhalt nicht aus ihr ſelbſt beſtimmt, ſondern als ein Jenſeits gleichſam von ſich abweiſet; ſtatt den Begriff der Wahrheit aus ihr ſelber zu erzeugen, macht ſie dieſelbe zu einem Jenſeits, das nicht zu erkennen ſey, d. h. zu einem Unvernünftigen. Daß es nicht zum Erkennen dieſes Unvernünftigen kömmt, iſt eben das Vernünftige, weil die Vernunft, wenn ſie es erkannt, mit demſelben zuſammenfallen würde, und dann vor der Leerheit ſelbſt nichts voraus hätte.

Aber die Vernunft als die ihrer ſelbſt gewiſſe und als für ſich die ſich ſelbſt beſtimmende und damit das Denken iſt ein Concretes, welches Denken das kritiſirende Bewußtſeyn als die Einheit Unterſchiedener aufſtellt, nemlich als einen ſogenannten ſynthetiſchen Satz a priori. Die Identität, als welche das Denken in ſich unterſchieden iſt, iſt deßhalb nicht eine formelle oder abſtracte und damit eine nur endliche Form, ſondern eine vermittelte, in ſich unterſchieden iſt es mit ſich identiſch und mit ſich identiſch von ſich unterſchieden, deßhalb unendlich. Das Denken iſt nicht von Ich unterſchieden, es iſt als das ſich beſtimmende das ſich ſelbſt unterſcheidende, aber dieſe Form der Vernunft ſelbſt, bedarf, weil ſie die Wahrheit als ein Jenſeits hat und deßhalb nicht ſich ſelbſt als das Wahre erkennt, eines äuſſerlich Gegebenen, in ihrer reinen Unmittelbarkeit als dem Empfinden und dem Anſchauen, die ſie nicht in ſich aufhebt, iſt ſie das Gedankenloſe, und ſtatt dieſe Gedankenloſigkeit als ein Nichtiges zu wiſſen und damit dieſelbe ſelbſt zu vernichten, giebt ſie derſelben eine äuſſerliche Realität, ſetzt damit die Gedankenloſigkeit voraus, um aus derſelben, als dem Unwahren zum Wahren, nämlich einem ſynthetiſchen Satz a priori zu gelangen. Es iſt deßhalb die Erfahrung, welche dem Denken vorhergeht, und weil das Denken als ein ſynthetiſcher Satz der Grund des Appercipirens iſt, die Einheit des Denkens als des blos ſubjectiven die ſogenannten Kategorien ausmachen, welche als bloße Verſtandesbeſtimmungen aus der vormaligen Logik entlehnt ſind, iſt nothwendig die Erfahrung die Bedingung des Denkens. Als ſogenannte ſyntheſirende Function hat der Verſtand als Spontaneität des Denkens dieſe Kategorien gleichſam als Arten des Syntheſirens, welche nicht ihr eig-

ner Inhalt ſind, ſondern einzig und allein nur durch die Erfahrung einen Inhalt gewinnen, indem der gegebne Stoff der Anſchauung durch die transcendentale Apperception des Ich ſynthesirt iſt. Es iſt ſomit das Denken als blos ſubjectives beſtimmt, und deßhalb zu einem Endlichen herabgeſetzt, weil es nicht als an und für ſich, ſondern nur als im Selbſtbewußtſeyn enthalten erkannt wird. Seine Beſtimmtheit ſteht deßhalb der Identität ſelbſt gegenüber, damit die Wahrheit als ein Jenſeits dem Denken als dem Dieſſeits, und die Unterſcheidung der Vernunft als des Erkennens des Unendlichen von dem Verſtand als dem Erkennen des Endlichen und damit der Erfahrung und der ſinnlichen Erkenntniß, welche blos die Erſcheinung befaßt, weil ſie nur Einzelnes und Zufälliges enthält, von dem Erkennen des Dinges an ſich, iſt wegen des Vergeſſens, daß das Denken oder Ich ein ſynthetiſcher Satz a priori und damit das Unendliche ſelbſt ſey, von wenig Bedeutung. Denn dadurch, daß der Vernunft, um das Endliche zu erkennen nichts andres zu Gebot ſteht, als die Kategorien, iſt dieſe Unterſcheidung der Vernunft, deren Gegenſtand das Unendliche iſt, von dem Verſtand in Beziehung auf das, was erkannt werden ſoll, ſo gut als keine, weil ja der Inhalt der Kategorien die Endlichkeit ſelbſt iſt, und deßhalb dieſelbeu nur auf Endliches nämlich die Sinnlichkeit und die Erfahrung angewendet werden können. Indem nun die Vernunft, weil ſie das Erkennen des Unendlichen iſt, den Verſuch macht, das Unendliche zu erkennen, und durch den Gebrauch dieſer endlichen Verſtandesbeſtimmungen ſich ſelber beſchränkt, damit die Erfahrung als das Kriterium der Wahrheit vorausſetzt, geräth ſie auf ſogenannte Paralogismen und Antinomien. Daß

nun dieſe falſchen Schlüſſe und Widerſprüche ſich aus dem Inhalt der Kategorien durch deren Anwendung auf das Erkennen des Unendlichen nothwendig erzeugen müſſen, erkennt die Vernunft nicht, weil ſie ſelbſt als das blos ſubjective Beſtimmen derſelben dieſen ihren Inhalt für die Wahrheit nimmt, obgleich nicht gezeigt iſt, wie die Kategorien aus der Vernunft nothwendig hervorgehen, auf welche ſie ſich doch beziehen, die zugleich die Erſcheinung, nicht aber die Wahrheit oder das Ding an ſich betreffen ſollen, das über jeden Widerſpruch erhaben iſt. Inſofern nun das Ding an ſich zunächſt Gegenſtand des kritiſirenden Erkennens iſt, iſt das Erkennen

a. das endliche Erkennen, welches, indem ſich das Ding an ſich zum Dinge für ſich als dem Ueberſinnlichen beſtimmt,

b. in das überſinnliche Erkennen übergeht, das, wie das endliche Erkennen,

c. in dem intuitiven Erkennen, das ſich auf den intuitiven Verſtand als das Ding an und für ſich bezieht, ſeine Wahrheit hat.

a.

Das endliche Erkennen.

Um den Inhalt des endlichen Erkennens näher zu beſtimmen, welcher ſich als das Ding an ſich beweiſet, iſt zunächſt die Nothwendigkeit deſſelben, welche aus der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu begreiffen iſt, aufzuzeigen.

Wie in der Vernunftreligion die Vernunft nur im Glauben an die Wahrheit die ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft war, ſo beſtimmt das endliche Erkennen die Wahr-

heit als ein Jenſeits der Vernunft und dem Erkennen gegenüber, das deßhalb nothwendig ein Endliches iſt und mit der bloßen Erſcheinung zuſammenfällt. Denn der Glaube in der Vernunftreligion war für die Vernunft, damit bezog die Vernunft ſich auf denſelben als auf ihre Wahrheit, der Inhalt nämlich Gott, Unſterblichkeit u. ſ. f. gehörte nicht ſo ſehr der Vernunftreligion an und für ſich an, als derſelbe ihr von der ſelbſtbewußten Vernunft ertheilt wurde, oder dieſer Inhalt entſprang aus der ſelbſtbewußten Vernunft und die Beſtimmungen deſſelben aus dem Bewußtſeyn ihrer als des Endlichen. Wenn auch dieſe Beſtimmungen, als Gott, Freiheit u. ſ. f. dem endlichen Erkennen eine unvermeidliche Aufgabe ſind, über welche die Erfahrung weder einen ſogenannten Leitfaden, noch eine Berichtigung geben kann, die Vernunft aber in ihrem Streben zuletzt in Paralogismen und Antinomien verfällt, weil ſie in den Erſcheinungen des Daſeyns eine unbedingte Einheit geltend zu machen ſucht, und ebendeswegen die Vernunft ſelbſt und das Erkennen die den Widerſtreit in ſich habende Erſcheinung ausmacht, deßhalb nur Endliches und Erſcheinendes iſt, ſo bleibt dieſelbe eine nie zu löſende Aufgabe. In der Wiſſenſchaft iſt deßhalb der Inhalt der Religion als das Unbegreifliche überhaupt beſtimmt, und der Unterſchied, welcher die Wahrheit in der Religion und in der Wiſſenſchaft hat, iſt ein blos formeller, der Glaube in der Religion an dieſelbe iſt in der Wiſſenſchaft ein bloßes Anerkanntſeyn, aber damit ein Unerkanntes, weil die Beſtimmungen des Inhalts für die ſelbſtbewußte Vernunft keine Gegenwart haben. Denn die Freiheit als das Geweſenſeyn in der Religion beſtimmt ſich in der Wiſſenſchaft zum Seyn als einer bloßen Unmittelbarkeit, und indem dieſelbe gegen ihre Wahrheit ſich aufhebt, iſt ſie kein Gegenſtand des Erkennens, ſo wie die Unſterblichkeit nicht begriffen werden kann,

weil der Reflexion nach das Poſitive gegen das Negative feſtgehalten, und die bloße Veränderung als etwas an und für ſich erkannt wird. Ebendeswegen kann dieſe ſubjectiv geiſtige Zeitlichkeit nicht die Wahrheit ſelbſt betreffen, an welche die ihrer ſelbſtbewußte Vernunft darum glaubt, weil ſie der Religion aber nicht die Religion ihrer bedürftig oder ſie nicht ſelbſt die abſolute Wahrheit iſt. Indem überhaupt von der Wiſſenſchaft das als Wahres zwar anerkannt aber nicht begriffen iſt, an was in der Religion als das von Gott zu Realiſirende geglaubt wurde, und welches Gott als die abſolute Wahrheit in ſich vereinigte, wird Gott von dem kritiſirenden Erkennen überhaupt auch anerkannt, aber als nur anerkannt und deßhalb nicht begriffen mißkannt, indem die Reflexion gegen dieſe abſolute Wahrheit noch zugleich für ſich beſteht, und die Wahrheit nicht in ihr gegenwärtig iſt. Die Wahrheit iſt deßhalb als das Anſich der Vernunft als dem Fürſich gegenüber, und als ſolches ein derſelben jenſeitiges Ding, ein ſogenanntes Ding an ſich, in welchem der Inhalt der Religion Realität hat, und als die Einheit der Beſtimmungen deſſelben eine Gegenwart für ſich gegen die ſich ſelber gegenwärtige Vernunft iſt. Aber das Ding an ſich iſt für ſich ein blos zeitlich Gegenwärtiges, ſtatt daß die ſelbſtbewußte Vernunft ein geiſtig Gegenwärtiges iſt, das Ding an ſich iſt ein Gegenwärtiges ohne irgend einen fürſichſeyenden und wahren Inhalt, ſeinen Inhalt hat es von der ſelbſtbewußten Vernunft, welcher der bloß ſubjective Gedanke iſt, es iſt damit ein Gedankending.

Die ſelbſtbewußte Vernunft bezieht ſich nun auf das Ding an ſich als auf die Wahrheit ſelbſt, und dieſe vermeinte Wahrheit dem Erkennen gegenüber ſoll als die Wahrheit an und für ſich erkannt werden, das

Ding als das Jenſeits und das Anſich gegen das Erkennen iſt die zu erſtrebende und zu begreiffende Wahrheit, aber als das ſtarre ſich nicht zur erkennenden Vernunft entäuſſernde das gegen dieſelbe auf ſich beharrende, das immer auſſer dem Erkennen iſt, auf welches Jenſeits das Erkennen als abhängig von demſelben ſich bezieht. Das Erkennen alſo, ſtatt ſich ſelber zu beſtimmen, iſt vielmehr das Beſtimmte, das an dieſes Jenſeitige Gebundene, oder es beſtimmt und begrenzt ſich ſelbſt in dieſem ſeinem ſich Beſtimmen, es macht ſich ſelber zu einem Unwahren, und ſeine nähere Wahrheit iſt, nur die Erſcheinung zu wiſſen und ein nichtiges Erkennen zu ſeyn. Indem das Ding an ſich Object des Erkennens iſt, iſt daſſelbe für das rein ſubjective Erkennen, und weil das blos ſubjective Erkennen der Maaßſtaab ſeyn ſoll, die Wahrheit zu begreiffen, iſt dieſes Erkennen ein unwahres. Denn als ſolches iſt das Erkennen nicht das in der Wahrheit ſich ſelbſt erkennende, ſondern nur inſofern Erkennen, als es die Wahrheit ſelbſt nicht begreifft, und deßhalb das endliche Erkennen.

Indem es die Wahrheit nicht begreiffen zu können erkennt, weiß es ſich ſelbſt als endliches Erkennen, und geſteht dieſe ſeine Nichtigkeit auch von ſich ein, iſt alſo die Reflexion, daß es die Wahrheit nicht zu erkennen vermöge, und als ſolches das rein Endliche, damit nur eine Erſcheinung ſey. In dieſem Bekenntniß iſt die Nichtigkeit der Subjectivität das Poſitive, an welchem das blos ſubjective Erkennen nicht allein ſich als das Endliche feſthält, ſondern zugleich auf das Erkennen der Wahrheit verzichtet, ſomit als endliches Erkennen ſich wiſſend das Gedankenloſe, nämlich von dem Erkennen des Unendlichen nicht einmal zu abſtrahiren, ſondern Endliches ohne Unendliches zu wiſ-

ſen. Es folgt daraus, daß indem das Erkennen ſich als Nichtiges weiß, und von ſich eingeſteht, die Wahrheit nicht erkennen zu können, in ihm ſelber keine Wahrheit ſey, es ſomit ſeine eigne Unwahrheit kritiſirt. Das eigne Geſtändniß des erkennenden Bewußtſeyns widerſpricht dem Erkennen ſelbſt, und das Erkennen als Unwahres oder vielmehr die Aeuſſerung, daß es als ſolches das Nichtige ſey, alſo in ihm ſelber keine Wahrheit habe, iſt das Wiſſen ſeiner von ſich als dieſes unwahren Erkennens, aber als ſolches iſt es über ſich ſelbſt hinausgegangen. Indem es ſo über ſich ſelbſt hinaus iſt, und dieſes ſein Hinausſeyn ſeiner über ſich ſelbſt ſeine Wahrheit ausmacht, weil es ſich nur dadurch als endliches oder nichtiges Erkennen weiß, iſt es gegen ſich ſelbſt als das Unwahre das Wahre. Denn indem es über ſich als endliches Erkennen hinaus iſt, iſt es auch über ſeine Unwahrheit hinaus, aber es weiß freilich dieſes ſein Hinausſeyn nicht als ſeine Wahrheit, hingegen beſtimmt es daſſelbe doch als ſolche, weil es ſich als das unwahre Erkennen ausſpricht; als Unwahres iſt es nur dadurch das Unwahre, daß es in dieſem ſeinem Wiſſen als der Unwahrheit über dieſes endliche und unwahre Erkennen hinaus iſt. Als endliches Erkennen, das nur Erſcheinungen betrifft, iſt es das unwahre, was es auch von ſich ſelber eingeſteht und deßhalb dieſe ſeine Nichtigkeit weiß, in welchem Wiſſen jenes Hinausſeyn beſteht.

Das Erkennen, das nur Erſcheinungen enthält und nicht das Ding an ſich, und deßhalb ſelbſt als bloße Erſcheinung beſtimmt iſt, iſt keineswegs eine leere Identität, weil ja die Erſcheinung als das Wirkliche von dem Erkennen ſelbſt unterſchieden iſt. Darum fällt auch nicht das Erkennen mit der Erſcheinung zuſammen, vielmehr iſt es das Andre derſelben oder näher ihre Wahrheit, ſo daß das Erkennen als das Concrete den Inhalt der Erſcheinung in ihm als aufgehoben enthält. Es hat damit in

Wahrheit die Erſcheinung aufgehört, für ſich als ein Andres gegen das Erkennen und deßhalb gegen das Denken zu exiſtiren, ſie als das ſinnliche Daſeyn überhaupt iſt als Seyn für Andres ein im Denken Aufgehobnes, das ihre Wahrheit iſt. Indem das ſinnliche Daſeyn mit Recht für bloße Erſcheinung gehalten und ausgegeben, die Erſcheinung aber als das Unwahre und Nichtige beſtimmt worden, wird das Denken als die Wahrheit beſtimmt, aber das Denken als das Erkennen iſt das Unwahre, weil es die Wahrheit als Ding an ſich ihm gegenüber hat; als was es ſeinem Begriffe nach iſt, nämlich die Wahrheit der Erſcheinung, weiß es ſich nicht, ſondern ſein Wiſſen beſteht eben in dieſem Wiſſen ſeiner von ſich als dem endlichen Erkennen, das deßhalb die Wahrheit als ein Jenſeits nämlich das Ding an ſich ihm gegenüber hat.

Es weiß damit von der Wahrheit, dem Ding an ſich, und dieſes ſein Wiſſen von demſelben iſt zugleich das Wiſſen ſeiner als des endlichen und unwahren Erkennens. Dieſes Wiſſen vereinigt in ſich beides, Wahres und Unwahres, dieſes als das Dieſſeits, jenes als das Jenſeits, und ſo weiß es ſich als das Dieſſeits gegen das Ding an ſich oder das Jenſeits als ein Nichtiges. Nur indem es ſich als das Unwahre weiß, weiß es von dem Wahren, ohne das Wiſſen ſeiner als des Unwahren wäre das Ding an ſich gar nicht, damit überhaupt keine Wahrheit.

Als Unwahres iſt das Erkennen das blos ſubjective Denken, das die Wahrheit oder das Ding an ſich auſſerhalb ſeiner hat, aber weil das Ding an ſich nur in Wahrheit das ſeyn kann was es iſt, indem dieſes ſubjective Denken das Unwahre iſt, iſt zugleich ſeine Exiſtenz als die Wahrheit die unwahre, und damit exiſtirt es nur in der Wahrheit, nämlich dem ſubjectiven Denken, das Ding an ſich iſt deßhalb, wie es auſſer dem Denken

die Wahrheit ſeyn ſoll, zugleich in dieſem Denken das Unwahre. Wie es alſo die Wahrheit iſt, iſt es zugleich Erſcheinung, und das ſubjective Denken iſt, indem es das Ding an ſich und damit die Wahrheit in ihm ſelbſt als dem Gedanken hat, die Wahrheit des Dinges an ſich und deßhalb alle Wahrheit, zugleich aber auch wieder das Unwahrſte was es geben kann, indem es läugnet, daß das Ding an ſich in ſeinem Bewußtſeyn ſich vorfinde; hingegen indem es ausſagt, das Ding an ſich ſey auſſerhalb ſeiner, denkt es ja daſſelbe als das was auſſer ihm iſt, alſo als etwas das für ſich poſitiv genommen nicht durch Andres exiſtire und deßhalb mit ſich identiſch ſey, aber es erhält eben das Ding an ſich dieſe ſeine poſitive Identität von dem ſubjectiven Denken, weßhalb es nur das mit ſich Identiſche ausmacht, als es von demſelben als ſolches geſetzt iſt.

Indem es nun als das mit ſich identiſche Poſitive nicht durch Andres geſetzt ſeyn ſoll, iſt es nur dadurch die Wahrheit, daß es als von dem Denken geſetzt das Unwahre iſt. Als mit ſich Identiſches iſt es deßhalb das Negative ſeiner und als ſolches die wahrhaft poſitive Nichtigkeit, ſeine Wahrheit alſo wiederum dieſe, in dem ſubjectiven Denken einzig und allein nur zu exiſtiren, und als die Wahrheit ſelbſt das Unwahre zu ſeyn. Als die Wahrheit oder an ſich iſt das Ding auſſer aller Erſcheinung, es iſt nicht für Andres, und nur ſo ſoll es das Wahre ſeyn, aber eben als dieſes Anſich iſt es zugleich ein Seyn für Andres, es iſt für das philoſophirende Bewußtſeyn. Indem es alſo die Wahrheit und deßhalb keine Erſcheinung iſt, erſcheint es in dem denkenden Bewußtſeyn, und iſt ſo erſt die nicht erſcheinende Wahrheit. Das Ding an ſich iſt damit ein Gedanke des ſubjectiv denkenden Bewußtſeyns, und als ſolches nicht ein ſinnliches Daſeyn, keine Erſcheinung, ſondern das rein

Unbeſtimmte oder ein unbeſtimmter Gedanke, deßhalb an ſich. Denn weil das blos ſubjective Erkennen für ſich ein endliches iſt und nur Erſcheinungen betrifft, ſowie gegen das Ding an ſich als Unwahres ſich verhält, iſt das Ding an ſich als dieſer unbeſtimmte Gedanke wieder als die reine Unbeſtimmtheit ſelbſt der höchſte Gedanke, gleichſam die leere Majeſtät, vor welcher das denkende Bewußtſeyn ſich beugt, das höchſte Weſen, das wohl wegen des höchſt Gedankenloſen, das es ſelber iſt, von der modernen Theologie als die Wahrheit, welche unbegreifflich ſey, ausgeſagt wird, weil es als dieſe reine Unbeſtimmtheit und als die abſtracte Identität des höchſten Weſens das Höchſte iſt, und als ſolches den Schein hat, als ſey es als das an und für ſich Beſtimmte der beſtimmte Grund alles andern. Damit iſt noch verbunden, daß es, wie es den Schein der Wahrheit auch zugleich den Schein der Gewißheit hat, und dieſe Gewißheit als eine mit der Wahrheit ſelbſt identiſche iſt nicht eine Gewißheit des ſinnlichen Daſeyns, ſondern eine wiſſende Gewißheit und damit eine denkende Gewißheit. Grade was es nicht ſeyn ſoll, iſt es, zunächſt ſoll es das ganz Unbeſtimmte ſeyn, iſt aber als die denkende Gewißheit die beſtimmteſte Unbeſtimmtheit, und als dieſelbe zugleich das Unwahre, weil das Denken als blos ſubjectives Erkennen ein Endliches iſt. Aber als die denkende Gewißheit iſt es gegen die blos ſinnliche Gewißheit als Denken beſtimmt, damit die ſinnliche Gewißheit gegen das Denken bloße Erſcheinung und das Denken die wahre Gewißheit; als Unbeſtimmtes ſoll das Ding an ſich die Wahrheit ſeyn, und auch als an und für ſich Beſtimmtes, weßhalb dem endlichen Erkennen als dem blos ſubjectiven Denken das Denken ſelbſt ein Andres iſt.

Indem das kritiſirende Bewußtſeyn ſich überhaupt als endliches Erkennen und damit als ſubjectives Denken, das

die Wahrheit nicht zu begreiffen vermöge, aufſtellt, will es doch nichts anders als die Wahrheit, und indem es ſich ſelbſt als das Unwahre ausſpricht, bezieht es ſich nothwendig auf Andres als die Wahrheit; mit der Erſcheinung zuſammenfallend oder Erſcheinungen erkennend erkennt es ein Vermitteltes, damit iſt es nicht das rein Unmittelbare, für welches es ſich ausgiebt, die Erſcheinung hat ihre Wahrheit im Denken, iſt deßhalb nichts an und für ſich, weßwegen das Denken ſelbſt das Wahre iſt, was es doch nicht ſeyn ſoll. Das Denken iſt darum als blos ſubjectives und damit als endliches Erkennen beſtimmt, das als ſolches für das Wiſſen, daß das Ding an ſich das Unbegreiffliche ſey, ausgegeben wird, und als dieſes Wiſſen das Wahre ausmache, das aber die Unwahrheit iſt, weil es nur Erſcheinungen betrifft. Deßhalb hat es die Wahrheit als ein Jenſeits, das Ding an ſich auſſer dem Denken, das alſo nicht in dem Denken Exiſtenz hat, damit als nicht gedacht ein Gedankenloſes, ebendeswegen ein Andres, das ebenſoſehr nicht ein Andres, Poſitives welches Negatives, Unbeſtimmtes das an und für ſich Beſtimmtes und als ſolches eine negative Einheit iſt, ſo daß das kritiſirende Erkennen durch dieſe ſeine Unterſuchung, ob es fähig ſey, die Wahrheit zu erkennen, zu Grunde geht.

Das Ding an ſich, das durch den Gedanken der Exiſtenz als eines blos abſtracten Seyns einen wahren Inhalt bekommen ſoll, der aber zugleich noch bloßes Erſcheinen iſt, hat in Wahrheit keine Beſtimmtheit, und wenn es zur Beſtimmtheit gelangen würde, wäre es nicht mehr das Ding an ſich, oder jene abſtracte Leerheit. Um nun aber einen Inhalt zu gewinnen, muß das Ding an ſich ſein Anſichſeyn aufheben, an ihm ſelbſt als dem bloßen Anſich ſeine Unwahrheit darſtellen d. h. ſich einen Inhalt geben. Dadurch daß es das ganz Inhaltsloſe

iſt, iſt es an ſich, aber zugleich iſt es ſich ſelber als durch ſeine Inhaltsloſigkeit nur das Anſich zu ſeyn, entgegengeſetzt, als auch ſeine Einheit, weil es einzig und allein nur durch ſeine Unbeſtimmtheit an ſich iſt. Seine Inhaltsloſigkeit und ſein Anſichſeyn iſt das eine was das andre, aber nur als jedes in jedes verſchwindet, oder dieſes Verſchwinden iſt ſowohl dieſes als jenes und deßhalb ſelbſt das Verſchwinden des Dinges an ſich.

Das Ding an ſich zerſtört ſich alſo ſelbſt und damit ſeine Unwahrheit, und durch dieſes Zerſtören ſeiner beweiſet es ſich als Unwahres, aber dieſe ſeine Unwahrheit iſt ſeine Wahrheit oder es iſt ſelbſt nichts anders als dieſes ſein eignes Zerſtören. Als bloßes Gedankending iſt es durch ſein ſich Aufheben nicht mehr ein ſolches, und indem es nun nicht durch die Abſtraction von Allem das Anſich iſt, iſt das Setzen ſeiner als dieſer unbeſtimmten Leerheit verſchwunden. Zunächſt iſt das Anſich das leere oder inhaltsloſe Denken, und wie das Ding an ſich, um ſich ſelbſt aufzuheben, ſich einen Inhalt geben muß, hebt ſich auch dieſes inhaltsloſe Denken an ihm ſelber auf, weil es keinen andern Inhalt hat. Das eigne Zerſtören des Dinges nämlich ſeiner als des Anſich iſt das Offenbarwerden des ſubjectiven Denkens und damit des endlichen Erkennens als des Nichtigen, das deßhalb, indem es über ſich hinausgeht, ſich zum Gedanken erhebt, oder auch das Ding an ſich als die unbegriffne Wahrheit, die als ſolches blos anerkannt war, iſt nun zum Gedanken erhoben gegen den Gedanken, der dieſe unbegriffne Wahrheit iſt, ein Unwahres.

In dem Beſtimmen der Wahrheit als des Dinges an ſich beſtimmte das endliche Erkennen die Wahrheit als ein Andres denn als es, aber weil es eingeſteht, daß daſſelbe nicht als die Wahrheit könne erkannt werden, iſt

das Ding an ſich als die nicht zu begreiffende Wahrheit das Wahre. Es ſelbſt iſt damit die Wahrheit gegen das Ding an ſich als das Begriffloſe, und indem es erkennt, daß daſſelbe nicht als die Wahrheit begriffen werden könne, iſt es wahrhaftes Erkennen, nur weiß es ſich nicht als ſolches, ſondern nimmt ſich gegen jene vermeinte Wahrheit als das Unwahre. In Wahrheit iſt es aber über das Ding an ſich und damit auch ſchon über ſich ſelbſt hinaus, über jenes, weil es daſſelbe als Begriffloſes oder Unwahres, über ſich ſelbſt, weil es ſich als das Wahre beſtimmt. Denn es ſagt damit aus, daß das bloße Anſich das Unbegreiffliche, und es ſelbſt das Wiſſen deſſelben als des Unbegreifflichen ſey. Deßhalb iſt es als Wiſſen von dem Dinge an ſich als dem Unwahren überhaupt, und als ſolches ſowohl der Gedanke von dem Unwahren als von dem Wahren. Als ſolches hat es ſich zum Gedanken erhoben, wie das Ding an ſich in dem Gedanken ſich aufgehoben hat, ſomit iſt weder das Ding an ſich, noch das endliche Erkennen das Wahre, ſondern jedes nur wahr als es nicht bleibt was es iſt. Indem beides ſich zum Gedanken erhoben, und damit das eine was das andre, iſt der Gedanke nun die Wahrheit als das Ding für ſich oder das Ueberſinnliche, und das endliche Erkennen überſinnliches Erkennen.

b.

Das überſinnliche Erkennen.

Weil das endliche Erkennen durch das Ding an ſich über ſich hinausgetrieben, hat es ſeine Unwahrheit in dem Dinge an ſich aufgehoben, indem ſowohl das reine Anſich oder die abſtracte Identität als auch das Fürſich oder der Inhalt als das Concrete jenes Anſich dem Denken

angehört, das darum nicht ein endliches iſt, ſondern als die Einheit Unterſchiedener nämlich der Identität und des Unterſchiedes unendliches Denken, das als ſolches über das endliche Erkennen, oder das endliche Erkennen als unendliches über ſich ſelbſt hinaus iſt.

Wegen des Feſthaltens des ſubjectiven Denkens ſcheint es, als ſey das endliche Erkennen die größte Gewißheit, daß die Wahrheit nicht könne erkannt werden, aber gerade durch dieſe ſubjective Seite des Denkens hat es ſich als das Unwahre und damit als das ſich ſelbſt aufhebende ergeben. Denn indem es das Wahre als ein Jenſeits ihm als dem Nichtigen und Unwahren gegenüber beſtimmte, war es über ſich ſelbſt und deßhalb über ſeine Unwahrheit hinauszugehen getrieben. Daß es die Wahrheit nicht erkennen will, iſt nur Schein, und es dieſelbe nicht erkennen könne, eine ſubjective Meinung; indem es überhaupt als endliches Erkennen ſich feſtzuhalten meint, iſt es über ſich ſelbſt hinaus, und ſo will es in Wahrheit ſein Andres, wenn es nur ſich zu haben glaubt. Als das Wollen ſeiner iſt es ein Verſchmähen ſeiner ſelbſt, ſowie die Wahrheit anerkennend es das dieſelbe Wegwerffen iſt.

Wenn auch das endliche Erkennen ſich zum Gedanken erhoben, iſt es dennoch nicht das Wiſſen ſeiner als des Gedankens und damit der Wahrheit, weil es als dieſe Wahrheit über ſich hinaus iſt. Denn als endliches Erkennen weiß es nur Erſcheinung und nicht das Ding an ſich, das die Wahrheit iſt, deßhalb iſt es ſinnliches Erkennen überhaupt, welches über ſich als ſinnliches hinaus überſinnliches Erkennen iſt.

Dieſes überſinnliche Erkennen beſteht näher darin, ſich nicht als ſolches zu wiſſen, und deßhalb beſtimmt es den Gedanken und damit ſich ſelbſt als ein Jenſeits, gegen welches es ſich ſelber als das Un-

wahre festhält. Weil es alſo den Gedanken und damit ſich ſelbſt nicht als die Wahrheit erfaßt, nennt es den Gedanken als die Wahrheit das Ueberſinnliche, und wie das Ding an ſich ein dem endlichen Erkennen Jenſeitiges war als das ganz Unbeſtimmte, ſo iſt das Ueberſinliche als das Beſtimmte oder der beſtimmte Gedanke das Fürſich des Dinges an ſich, oder das zum Gedanken erhobene Ding an ſich iſt nun als der dem überſinnlichen Erkennen jenſeitige beſtimmte Gedanke das Ding für ſich. Dieſes iſt nun nicht ein bloßer Gedanke des endlichen Erkennens wie das Ding an ſich, ſondern für ſich beſtimmt gegen das Erkennen und gegen das Sinnliche, aber als der für ſich ſeyende Gedanke ein über das Sinnliche erhabner und deßhalb das Ueberſinnliche.

Näher iſt dieſes Ueberſinnliche darum das Ueberſinnliche, weil es in der Natürlichkeit und Bedingtheit, damit in der Sinnlichkeit nicht angetroffen, als auch von dem überſinnlichen Erkennen nicht begriffen wird, und nicht von demſelben erkannt werden kann, weil es ſeinem Begriffe nach ſich ſelber überſinnlich iſt.

Als für ſich das Beſtimmte iſt das Ueberſinnliche zunächſt ein Beziehungsloſes, indem es für ſich genommen das Ueberſinnliche ohne das Sinnliche iſt, oder alsſolches der von ſeiner Realität getrennte Begriff, damit der noch unerfüllte Begriff, eine Form, die nicht an ihr ſelbſt ihren Inhalt hat, deren Inhalt vielmehr noch nicht ein von ihr geſetzter iſt. Deßhalb iſt das Sinnliche das dem Ueberſinnlichen noch unangemeſſene Sinnliche, aber als ſolches eben ſo wenig das wahre Sinnliche oder die wahre Realität des Ueberſinnlichen, als das Ueberſinnliche der wahre Begriff iſt; das Ueberſinnliche bleibt dem Sinnlichen gegenüber ſtehen und das Sinnliche dem Ueberſinnlichen, ſtatt daß beides ſich durch ſeine Bewegung zu

ſeiner gegenſeitigen Durchdringung beſtimmen ſollte. Die Wahrheit iſt, daß weil das Sinnliche nur als das Wirkliche geſchaut wird, daſſelbe nicht als das wahre Sinnliche, ſondern als das blos Sinnliche und damit Unwahre erkannt iſt. Der Gedanke, durch den allein das Wirkliche ſinnlich iſt, iſt der überſinnliche, aber indem deßhalb nothwendig in dem Sinnlichen das Ueberſinnliche anerkannt wird, iſt der Gedanke nicht mehr der überſinnliche, ſondern der ſinnliche. Denn das überſinnliche Erkennen iſt das Schauen dieſes Gedankens, das als ſolches denſelben nicht in ſeiner Freiheit, ſondern in dem ſinnlichen Daſeyn ſchaut, deßhalb den Gedanken als das Ueberſinnliche von dem Sinnlichen trennt in ein Jenſeits und ein Diſſeits, weil es als das Schauen des Ueberſinnlichen und Sinnlichen als einer Einheit dieſe gegenſeitige Durchdringung nicht begreifft. Indem es aber als Schauen jenes Ueberſinnlichen das Schauen des Gedankens ſelbſt iſt, hebt ſich demſelben die Trennung des Ueberſinnlichen und des Sinnlichen auf, ſo daß jedes in jedes übergeht und ihre Einheit als Idee eines intuitiven Verſtandes nun die Wahrheit ausmacht, ſo wie das überſinnliche Erkennen in das intuitive Erkennen übergegangen iſt.

c.

Das intuitive Erkennen.

Indem nun die Idee des intuitiven Verſtandes Gegenſtand des Erkennens iſt, hat ſich das endliche Erkennen vermittelſt des überſinnlichen Erkennens zum wahren Erkennen erhoben. Denn in dem intuitiven oder anſchauenden Verſtand iſt das Ding an ſich durch die Vermittlung des Ueberſinnlichen als des Dinges für ſich zum Dinge an und für ſich als dem Con-

creten geworden. Der intuitive Verſtand iſt alſo nicht der Gedanke als bloßes Anſich oder als die reine Abſtraction das leere Unwirkliche, noch der Gedanke als das Fürſich, der blos geſchaut wird, ſondern der Gedanke an und für ſich oder der freie Gedanke, der Gedanke als die Einheit ſeiner und des Wirklichen und damit des Subjectiven und Objectiven.

Das denkende Bewußtſeyn hat als intuitives Erkennen nicht das Bewußtſeyn, daß es als ſolches das wahre Erkennen iſt, oder es weiß ſich nicht als dieſes Erkennen, weil es als Erkennen ſich wiſſend nur auf der Stufe des endlichen Erkennens ſich befindet. Das intuitive oder wahre Erkennen beſteht deßhalb von Seiten des denkenden Bewußtſeyns nur in dem Anerkennen des intuitiven Verſtandes als der Wahrheit, alſo nicht in dem Wiſſen oder dem wiſſenden Bewußtſeyn, weshalb der intuitive Verſtand nicht als die ſich wiſſende Wahrheit gewußt, und überhaupt nicht als die Wahrheit begriffen wird.

In der Idee des intuitiven Verſtandes iſt die endliche Erkenntniß negirt, aber als bloßes Anerkennen derſelben, das eben darum dieſe Idee nicht begreifft, iſt es die Reflexion, daß die Idee des intuitiven Verſtandes überhaupt nicht begriffen werden könne. Inſofern iſt das Erkennen wiederum das endliche Erkennen, das deßhalb die Idee des intuitiven Verſtandes und damit die Wahrheit verkennt, und indem dieſelbe nicht begriffen, ſondern nur anerkannt werden kann, weil das intuitive Erkennen nicht in dem wiſſenden Bewußtſeyn gegenwärtig iſt, iſt dieſe Idee des intuitiven Verſtandes dem Erkennen das Ueberſchwengliche.

Indem das denkende Bewußtſeyn als intuitives Erkennen die Reflexion iſt, die Idee des intuitiven Verſtandes als die Wahrheit nicht begreiffen zu können, hingegen

auch dieſelbe als die Wahrheit aufſtellt, gegen welche es als jene Reflexion ſich als das Unwahre weiß, muß dieſe Idee des intuitiven Verſtandes, wenn auch nicht als die Wahrheit begriffen, dennoch als ſolche anerkannt werden. In dieſem Anerkennen der Idee des intuitiven Verſtandes als der Wahrheit beweiſet das denkende Bewußtſeyn, daß es die Wahrheit, welche es in der Vernunft religion aufgeſtellt, nicht als die Wahrheit an und für ſich erkennen kann, und auch den Gegenſatz des Dinges an ſich und der Erſcheinung nicht feſtzuhalten vermag. Es folgt daraus für das intuitive Erkennen die Unwahrheit der Vernunftreligion ſowie des endlichen Erkennens überhaupt, ſo daß ſowohl die Vernunftreligion als auch das endliche Erkennen ſich gegen das intuitive Erkennen als unwahr bewähret. Deßhalb iſt das intuitive Erkennen die Wahrheit der Vernunftreligion und des kritiſirenden Erkennens, und als ſolches das in dieſer unwahren Exiſtenz der Religion und der Wiſſenſchaft verlorene aber auch erſcheinende mit der Wahrheit identiſche Wiſſen, welches als die abſolute Macht die der bloßen Vernunft angehörige Religion und die Wiſſenſchaft, welche nicht begreifft, als gegen ſich Unwahres manifeſtirt. Wegen dieſer Manifeſtation wird das kritiſirende Bewußtſeyn als endliches Erkennen nach ſeinem eigenen Bekenntniß getrieben, in der Idee eines intuitiven Verſtandes die Wahrheit anzuerkennen, welches intuitive Erkennen nicht wie das blos endliche Erkennen nur Erſcheinungen betrifft, ſondern den Begriff ſelbſt als das Ding an und für ſich oder den intuitiven Verſtand als die Einheit des Subjectiven und Objectiven. Weil aber dieſe Idee des intuitiven Verſtandes nicht als die Wahrheit an und für ſich begriffen iſt, ſondern ſich dem endlichen Erkennen nur als die Wahrheit aufdringt, iſt das kritiſirende Erkennen überhaupt ſich nicht als intuitives

Erkennen offenbar, und was in Wahrheit das endliche Erkennen auf den intuitiven Verſtand als die nothwendige Idee hinführt, iſt das in demſelben verlorene mit der Wahrheit identiſche Wiſſen.

Weil die Idee des intuitiven Verſtandes als die Wahrheit dem intuitiven Erkennen angehört, auf welche das endliche Erkennen als auf die Wahrheit getrieben wird, hat ſich das kritiſirende Erkennen nicht vermittelſt ſeiner ſelbſt über die Endlichkeit erhoben, ſondern das mit der Wahrheit identiſche Wiſſen, das in der Idee des intuitiven Verſtandes das endliche Erkennen als ein Nichtiges darſtellt, iſt in der Form des intuitiven Erkennens das Erheben deſſelben zur Wahrheit, welche als die Idee des intuitiven Verſtandes anerkannt iſt. Deßhalb kann die Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens nur durch die Idee des intuitiven Verſtandes als wahre Philoſophie angeſehen werden, indem ſie vermittelſt des Anerkennens derſelben ſich doch auf die Wahrheit bezieht, welches denn ihre Erſcheinung ausmacht.

Was das Anerkennen der Idee des intuitiven Verſtandes, als der Wahrheit betrifft, ſo iſt ſchon erinnert, daß dieſe Idee damit noch keineswegs anch erkannt oder begriffen iſt. Die Wahrheit überhaupt darf nicht blos anerkannt werden, als wenn etwa der Form nach von derſelben Notiz genommen würde oder auch wohl nothwendig Notiz genomwen werden müſſe. Denn das bloße Anerkennen iſt meiſtentheils nur ein dunkles Vorſchweben, hingegen das wahre Anerkennen, welches einzig und allein nur in dem Begreiffen gegründet iſt, beſteht darin, daß es dem Begriffe des Anerkannten entſpreche. So müßte die Idee des intuitiven Verſtandes als die Wahrheit nothwendig begriffen ſeyn, wenn dieſelbe überhaupt dem kritiſirenden Erkennen angehörte,

aber das Anerkennen des Begriffs, ohne ſeine innerſte Natur zu erkennen und zu wiſſen, widerſpricht durchaus dem Begriffe als ſolchem.

Eben weil die Idee des intuitiven Verſtandes nur anerkannt aber nicht begriffen iſt, ſteht die Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens der Wahrheit als endliches Erkennen gegenüber, gegen welche daſſelbe als das Unwahre verſchwindet. Als ſolche hat ſie ihre unwahre Seite überwunden, indem ſie in der Idee des intuitiven Verſtandes, als dem Realität habenden Begriff, die Wahrheit als den abſoluten Zweck und als den von der Anſchauung durchdrungenen Gedanken aufſtellt, und deßhalb intuitives Erkennen iſt. Die Idee des intuitiven Verſtandes iſt nicht, wie in der Religion und der Wiſſenſchaft des Gedankens, der ſich auslegende oder ſeine Realität entfaltende Begriff, ſondern die Einheit ſeiner mit ſeiner Realität, welche die Wahrheit iſt. Indem alſo der intuitive Verſtand ſich ſelber ſeine Realität, damit ſich ſelbſt gegenſtändich iſt, iſt das Wiſſen ſeiner von ſich das Erkennen ſeiner, oder der intuitive Verſtand iſt ſelbſt als intuitives Erkennen; das was erkennt, und was erkannt wird, iſt der intuitive Verſtand ſelbſt, er iſt deßhalb die wahre Vernunft, welche keine Grenzen hat, der Begriff, der als die ſubjective Form ſich ſelbſt der Inhalt iſt, ſo daß ſich der Inhalt nicht von der Form unterſcheidet.

Weil aber die Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens in der Entzweiung ſich bewegt und deßhalb mit ſich ſelber entzweit iſt, iſt die Wahrheit außer dem Erkennen, welche als dieſe Idee des intuitiven Verſtandes nicht begriffen und unerkannt verſchmäht wird. In ſo fern das kritiſirende Erkennen überhaupt nicht begreifft, iſt es discurſives Denken, aber in dem Anerkennen der Wahrheit iſt es als intuitives Erkennen über die ſyn-

thetiſche Einheit der Apperception hinaus, indem es von aller Endlichkeit abſtrahirt hat. Als discurſives Denken hält das kritiſirende Erkennen ſich an eine vorausgeſetzte Wahrheit, iſt endliches Erkennen, indem es ein perennirendes Negiren des Dinges an ſich iu der Erſcheinung iſt, und in dem Urtheil des Daſeyns nicht nach der Form, ſondern dem Inhalte nach ſich bewegt, in welchem das Prädikat nicht als abſtract Allgemeines, ſondern ſeiner Beſtimmtheit nach erkannt wird. Dem discurſiven Denken gemäß ſoll die Wahrheit deßhalb nicht zu erkennen ſeyn, weil ſie nicht geſchaut werden könne, aber ſie kann darum nicht geſchaut werden, weil das Denken ſeinem Begriffe nach unendlich iſt, und nicht wie das discurſive Denken ein endliches Erkennen. Die Anſchauung des endlichen Erkennens iſt eine ſinnliche, in welcher das Anſchauen von dem Denken unterſchieden iſt, weßhalb Denken und Anſchauen nicht miteinander vermittelt, und das Angeſchaute nicht gedacht, ſo wie das Gedachte nicht angeſchaut ſeyn kann. Was deßhalb nicht Gegenſtand der Erfahrung iſt, damit nur gedacht und nicht geſchaut werden kann, vermag das discurſive Denken nicht zu wiſſen, welches nothwendig aus dem Gegenſatze des Dinges an ſich, ſo wie des Denkens und des Schauens, erkannt werden muß. Dieſer Gegenſatz wird darum von dem discurſiven Denken für fix ausgegeben, weil die ſinnliche Anſchauungsform nicht mit dem Denken vermiltelt und deßhalb mit demſelben identiſch iſt.

Die Beſtimmung der Anſchauung als von dem Denken verſchiedenen, iſt eine ſich widerſprechende Behauptung, weil das Denken in ſich unendlich iſt, und der Gegenſatz des Denkens und des Anſchauens hebt ſich dadurch auf, daß die Anſchauungsform ſich als mit dem Denken identiſch beweiſet. Weil die Anſchauung durch die Vermittlung des Denkens nun nicht mehr eine ſinn=

liche, ſondern eine zum Denken erhobene Anſchauung iſt, iſt dieſelbe als die Identität der Anſchauung und des Gedankens ein denkendes Schauen oder ein ſchauendes Denken. Wenn in der der Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens eigenen Beſtimmung der Ichheit als der ſynthetiſchen Einheit der Apperception dieſe Identität des Denkens und des Schauens ſchon enthaten iſt, ſo iſt doch keineswegs dieſe Identität des Denkens und des Anſchauens das Princip der Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens ſelbſt. Vielmehr iſt in derſelben jene Identität als der Wahrheit gegenüber ein Formelles, ſo daß die Vermittlung ihrer mit der Wahrheit ein Sollen bleibt, weil beides durch den Verſtand zuſammen geſchloſſen wird; aber indem das Denken in der Form der Identität des Ich mit ſich die Selbſtvermittlung iſt, iſt Ich die Identität des Denkens und des Schauens, oder Ich als die Identität ſeiner mit ſich, nämlich ſeiner als des Denkens und ſeiner als des Seyns, iſt als der Gedanke mit ſich ſelber als der Anſchauung und als die Anſchauung mit ſich ſelbſt als dem Gedanken identiſch. In Ich alſo als der Identität des Schauens und des Denkens iſt das Seyn Denken und das Denken Seyn, oder die Realität Idealität und die Idealität Realität, und als ſolches das Wiſſen, welches als die Wahrheit des kritiſirenden Erkennens nun das Princip der Wiſſenſchaft ausmacht, die Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens iſt in die Wiſſenſchaft des Wiſſens übergegangen.

B.

Die Wiſſenſchaft des Wiſſens.

Die Wiſſenſchaft des Wiſſens iſt wie die Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens eine mit der Religion

und deßhalb mit ſich ſelber entzweite Wiſſenſchaft. Denn das Wiſſen als dieſelbe iſt ein Wiſſen, das nicht zugleich die abſolute Wahrheit iſt, deßhalb ein mit der Wahrheit entzweites Wiſſen, das vermittelſt ſeiner ſelbſt mit derſelben ſich zu vermitteln ſtrebt. Als das Wiſſen hat es ſein Andres, von welchem es weiß, nicht als Ausdruck ſeiner ſelbſt, ſondern als ein ganz Begriffloſes ihm gegenüber, das gegen es als das reine Wiſſen das Unwahre iſt. In dieſem ſeinem Andern iſt es mit ſich ſelber entzweit und deßhalb als daſſelbe nicht mehr ein Wiſſen, ſondern das Nichtwiſſen, weil es nicht in demſelben bei ſich ſelbſt iſt, oder indem es als Wiſſen das abſolut Wahre iſt, iſt es als Nichtwiſſen das Unwahre. Indem es alſo als Nichtwiſſen das Nichtige gegen es ſelbſt als das Wiſſen ausmacht, iſt es

a. das Wiſſen, welches
b. in das Nichtwiſſen verſchwindet, und ſich
c. als religiöſes Wiſſen, das die Einheit des Wiſſens und des Nichtwiſſens iſt, offenbar wird.

a.

Das Wiſſen.

Wie in der Religion der Liebe das Selbſtbewußtſeyn zunächſt ſich ſelbſt als ſeine Weſenheit und damit als alle Wahrheit ſchaute; ſo iſt in der Wiſſenſchaft des Wiſſens überhaupt Ich als Wiſſen dieſe reine Gewißheit, indem es als das reine Thun ſich weiß oder denkt, und als ſolches das Selbſtdenken iſt. In ſeinem Thun iſt Ich die reine Thätigkeit, als welche es auf ſich reflectirt, und damit von ſich weiß, es iſt Denken, weil es auf ſich reflectirend ſich ſelbſt gegenſtändlich iſt; indem es alſo denkt, denkt es nur ſich, ſich von ſich un-

terſcheidend iſt es ebenſoſehr nicht von ſich unterſchieden, oder in dieſem Unterſcheiden ſeiner negirt es dieſen Unterſchied, als Denken ſich gegenſtändlich iſt es als Gedachtes die Einheit ſeiner als des Denkens und des Gedachten, damit die Einheit des reinen Denkens mit ſich ſelber, oder das reine Wiſſen.

Als dieſe Einheit iſt Ich das abſolute Ich, das alles aus ſich und in ſich ſelber beſtimmt, deßhalb das Freie, die Einheit des Subjectiven und Objectiven, der mit der Anſchauung identiſche Begriff oder das Seyn des abſoluten Ich iſt nicht ein Seyn überhaupt, ſondern ſein Seyn. Ich iſt alſo der ſich anſchauende Begriff, und in Ich und als Ich iſt Ich ſelbſt ſein Seyn, oder ſeine Realität; in demſelben iſt das Ideale real und das Reale ideal, als Denken iſt es das Ideale ſowie als Seyn das Reale, aber dieſes Seyn iſt nicht von dem Denken, damit das Reale nicht von dem Idealen unterſchieden, ſondern das Ideale das Reale, das Denken das Seyn als Ich; in Ich iſt Denken Schauen und Schauen Denken, oder Ich iſt als das Denken mit ihm ſelbſt als dem Schauen und als Schauen mit ihm ſelber als dem Denken identiſch. Das Ich als reines Denken, iſt, weil es ſich ſelber gegenſtändlich iſt, ſeine eigne Einheit, aber als von ſich unterſchieden das Nichtdenken oder Gedankenloſes, als jenes Wiſſen, und als dieſes Nichtwiſſen. Indem Ich als das Wiſſen ſich der Gegenſtand iſt, und deßhalb ſich von ſich unterſcheidet, iſt es als dieſer Unterſchied ſeiner von ſich nicht das Wiſſen als ſolches, oder nicht Ich, ſondern weil es in der Form des Seyns Wiſſen oder auch das Ideale als real geſetzt iſt, iſt es als die Negation ſeiner als des Wiſſens das Nichtwiſſen, damit das Nicht-Ich. Dieſe Negation iſt nun nicht dadurch negirt, daß Ich als Wiſſen ſich auf Ich als Nichtwiſſen oder als Nicht-Ich, d. h. als

Seyn überhaupt bezieht, und der Gegenſatz des Wiſſens und des Nichtwiſſens, des Ich und des Nicht-Ich als ein aufgehobener Unterſchied oder dieſe Einheit des Ich und des Nicht-Ich damit des Wiſſens und des Nichtwiſſens als eine ſynthetiſche Einheit ſich darſtellt.

Wenn alſo wegen der ſynthetiſchen Einheit der Unterſchied des Wiſſens von dem Nichtwiſſen ein aufgehobener Unterſchied iſt, ſo iſt dennoch Ich als Setzen ein ihm ſelber das Nicht-Ich Entgegenſetzen oder als Wiſſen ſetzt es dieſem ſeinem Wiſſen das Nichtwiſſen als das Andre ſeiner gegenüber d. h. als Syntheſe iſt es zugleich Antitheſe. Die Ausgleichung des Ich mit dem Nicht-Ich oder des Wiſſens mit dem Nichtwiſſen vermittelſt der Syntheſe iſt nur Schein, weil mit der Syntheſe unmittelbar die Antitheſe erſcheint, deßhalb näher ein Sollen, das in einem immerwährenden Anfangen der Ausgleichung beſteht.

Ich als reines Denken und deßhalb Princip des Wiſſens iſt an und für ſich das Unendliche, indem es die reine Identität mit ſich iſt, aber als von ſich unterſchieden das Gegentheil ſeiner durch ſich ſelbſt oder ſein Andres, in welchem es nicht bei ſich ſelbſt iſt, ſo daß es als ſein Andres ſelbſt das ihm als dem Unendlichen Entgegengeſetzte und damit das Endliche ausmacht. Ich als reines Wiſſen bleibt als Syntheſe was es iſt, aber indem es als Syntheſe zur Antitheſe gelangt, oder mit Nicht-Ich als dem Nichtwiſſen ſich in Uebereinſtimmung zu ſetzen ſucht, wird es ſelbſt das Nichtwiſſen. Denn indem Ich Syntheſe überhaupt iſt, iſt es ſchon Antitheſe, als Wiſſen iſt es zugleich die Negation ſeiner als des Wiſſens und damit von ſich als dem Wiſſen unterſchieden das Nichtwiſſen. Indem Ich als Unendliches ſich mit Nicht-Ich als dem Endlichen oder als Wiſſen ſich mit ſich als dem Nichtwiſſen in Ue-

bereinſtimmung zu ſetzen ſucht, kömmt dieſe zu realiſirende Uebereinſtimmung nicht zu Stande, weil Ich als das Wiſſen nothwendig in das Nichtwiſſen verſchwindet. Indem deßhalb Ich ſich einen Inhalt zu geben ſucht, iſt dieſer Inhalt, den es gewinnt, ſein eignes Verſchwinden, und damit das Nichtwiſſen oder das Gedankenloſe. Weil es aber als Ich ohne einen erfüllten Inhalt iſt, und als ſolches nur die Möglichkeit des Concreten, der Inhalt aber, den es erſtrebt, ſein Andres ausmacht, welches gegen Ich als das Wiſſen das Nichtwiſſen iſt, iſt es ſelbſt als Nichtwiſſen.

b.

Das Nichtwiſſen.

Als ſynthetiſche Einheit iſt die Beziehung des Ich auf das Nicht-Ich nur durch Ich und nicht durch Anderes, ſondern Ich ſetzt dem Ich ein Nicht-Ich entgegen, weßhalb es ſeine eigene Schranke iſt, und das Nicht-Ich als durch Ich beſchränkt ſetzt. Ich ſetzt ſich als beſtimmt durch Nicht-Ich, und als das ſich beſtimmt Setzende iſt Ich das ſich ſelbſt Beſtimmende, Ich beſtimmt ſich alſo nur, indem es beſtimmt wird, und wird nur beſtimmt, als es ſich beſtimmt, damit iſt es überhaupt, weil es ſich ſetzt, und ſetzt ſich, weil es iſt. Als beſtimmendes uud beſtimmtes zugleich iſt Ich das abſolut Thätige, und weil das Ich das Nicht-Ich beſtimmt, aber durch dieſes Beſtimmen es ſelbſt beſtimmt iſt, ſetzt Ich ein theilbares Ich einem theilbaren Nicht-Ich entgegen, und bezieht dieſelben. Indem Ich ſowohl ſich als Nicht-Ich beſtimmend als auch durch Nicht-Ich beſtimmt ſetzt, iſt Ich durch Nicht-Ich bedingt, und Ich als Beſtimmen das Nicht-Ich, ſo wie zugleich als Beſtimmtes hat in Wahrheit ſowohl die Beſtimmtheit an ihm ſelber, als

auch nicht, worin die wahrhafte Natur des Ich als des Princips des Wiſſens beſteht.

Das Nicht-Ich als die Schranke des Ich iſt alſo nicht etwas, das außer dem Ich wäre, weil Ich indem es ſein eigenes Beſtimmen iſt, das Nicht-Ich iſt. Als Beſtimmen das Nicht-Ich iſt Ich freilich ein Höheres als Nicht-Ich, aber Ich iſt nur Ich, als es das Nicht-Ich beſtimmt. Ich und Nicht-Ich ſind nur die Beziehung auf einander, weder dieſes hebt ſich auf noch jenes, und ihr gegenſeitiges Bezogenſeyn auf einander iſt ihre Wahrheit, aber eben dadurch iſt jedes ein Andres gegen ein Andres, Ich iſt nur Ich in Beziehung auf Nicht-Ich, und Nicht-Ich nur Nicht-Ich in Beziehung auf Ich. Das Nicht-Ich iſt nur die einfache Negation des Ich, und Ich als die Beziehung ſeiner auf ſich das Nicht-Ich durch Ich iſt als Beſtimmen deſſelben Beſtimmtes, es iſt beides zugleich und deßhalb ſowohl beſtimmt als auch nicht beſtimmt. Weil nun durch dieſe Beziehung des Ich auf Nicht-Ich Ich und Nicht-Ich nicht unterſchiedene oder einander entgegengeſetzte ſind, ſondern eine Einheit, und zwar eine ſynthetiſche, iſt auch dieſe ſynthetiſche Einheit beſtimmt und nicht beſtimmt. Eine Einheit, welche, indem ſie beſtimmt iſt, es nicht mehr iſt, iſt nicht eine Einheit, die iſt, oder eine ſeyende, ſondern eine werdende, und als ſolche iſt dieſe ſynthetiſche Einheit des Ich und Nicht-Ich zu begreiffen. Dieſe unendlich werdende und deßhalb nie ſeyende Einheit liegt im Begriff des Ich ſelber, welches als das reine Selbſtbewußtſeyn wohl als Unendliches erfaßt iſt, aber in ſich ſelbſt als dem Nicht-Ich ins Unendliche fort ſich nicht findet.

Als ſolches iſt Ich das Nichtwiſſen, oder indem Ich Wiſſen iſt, negirt es ſich und iſt Nichtwiſſen. Das Wiſſen des Ich beſteht alſo in dem Nichtwiſſen oder iſt

als Nichtwiſſen, indem Ich von ſich weiß, weiß es von einem Andern und daſſelbe als ſein Andres, aber nicht weiß es ſich in dieſem oder iſt nicht in demſelben bei ſich, ſondern ſucht ſich in demjenigen, in das es verloren, findet ſich aber nicht, weil es ſich ſucht. Das Wiſſen des Ich iſt ein in das Nichtwiſſen verlorenes Wiſſen, ſo daß es zugleich ſelbſt das Nichtwiſſen iſt, in welchem es als Wiſſen nicht mit ſich zur Einheit gelangt.

Die ſynthetiſche Einheit iſt deßhalb ein bloßes Sollen, ſowie Ich in Wahrheit nur iſt, indem es ſich auf Nicht=Ich bezieht, oder negirt, als Nicht=Ich oder das zu Negierende vorhanden iſt. Indem Ich als reines Wiſſen Unendliches iſt, aber ſich ſelbſt als ſolches negirt, damit das Wiſſen in das Nichtwiſſen verſchwindet oder auch als das Wiſſen das Nichtwiſſen iſt, iſt es als das in ihm ſelbſt nämlich dem Nichtwiſſen ſich ins Unendliche ſuchende Wiſſen das ſich vergebens ſuchende, weßhalb Ich als Princip des Wiſſens ſich nicht als das Alles aus ihm ſelber Beſtimmende, und in welchem Alles ſich zu beſtätigen habe, beweiſet.

Indem es ſich ſelbſt ſucht und ſuchen muß, weil es nichts Höheres anerkennt als ſich ſelber, iſt es nicht einmal bei ſich ſelbſt. Weil es alſo in ſeinem Andern nicht ſich ſelbſt hat oder in demſelben, was es ſelber iſt, nicht bei ſich iſt, kömmt es nicht über das Suchen hinaus, und es findet nicht was es ſucht, ſowie es ſich nicht finden kann, wo es ſich ſucht und ſuchen muß. Als dieſes Suchen ſeiner iſt es nun die Sehnſucht zu ſich ſelber, welche als die Selbſtſucht und damit die in ſich ſchwindende Sucht in ſich ſelber verſchwindet, aber als ſolche zeigt ſich Ich in Wahrheit als Endliches oder Beſchränktes, weil es ſich dadurch erſt als Endliches oder von ſich als einer Schranke weiß. Näher

weiß Ich nun, daß es nichts weiß, und indem es ſo über das Nichtwiſſen ſich erhoben, weil es ja von demſelben weiß ſowie als Endliches ſich wiſſend es über ſich als Endliches hinaus und deßhalb ein Wiſſen vom Unendlichen iſt, iſt es religiöſes Wiſſen.

c.

Das religiöſe Wiſſen.

Das religiöſe Wiſſen iſt nicht wie das Wiſſen als Nichtwiſſen ein Wiſſen, ſondern durch das Nichtwiſſen religiöſes Wiſſen, oder als Wiſſen weiß das religiöſe Wiſſen, daß es von der Wahrheit weiß, aber nicht was denn die Wahrheit an und für ſich iſt. Indem es aber als ſolches das Wiſſen und das Nichtwiſſen in ſich vereinigt, iſt es als abſolute Einheit die Wahrheit der ſynthetiſchen Einheit des Ich und des Nicht-Ich, oder als die zur abſoluten Einheit erhobene ſynthetiſche Einheit iſt Ich nicht mehr das Wiſſen als ſolches oder als Nichtwiſſen, ſondern als religiöſes Wiſſen, gegen welches Wiſſen und Nichtwiſſen ſich als Unwahres manifeſtirt. Somit iſt das religiöſe Wiſſen das Wiſſen ſowohl des Wiſſens als ſolchen oder des blos ſubjectiven Wiſſens und des Nichtwiſſens als des Nichtigen, und deßhalb die Gewißheit, daß Ich als Princip des Wiſſens oder das abſolute Ich nicht die abſolute Wahrheit iſt.

Das religiöſe Wiſſen iſt als eine abſolute Einheit dennoch durch das Nichtwiſſen vermittelt, und deßhalb eine nur erſcheinende Einheit, aber als ſolche doch ſchon die Wahrheit der Wiſſenſchaft des Wiſſens überhaupt, indem die ſynthetiſche Einheit der Wiſſenſchaft in das religiöſe Wiſſen als die abſolute Einheit verkehrt iſt, und ſich als unwahr an ihr ſelber beweiſet. Indem ſie nur als dieſe abſolute Einheit und damit als religiöſes

Wiſſen Wahrheit hat, iſt ſie weder an ihr ſelber noch für ſich etwas, aber als religiöſes Wiſſen das Bewußtſeyn, daß die Wiſſenſchaft überhaupt als Wiſſen des Wiſſens ein leeres Wiſſen, und der Inhalt des religiöſen Wiſſens das wahre Wiſſen iſt.

Dieſer Inhalt des religiöſen Wiſſens gehört in Wahrheit ſchon nicht mehr der Wiſſenſchaft des Wiſſens an, ſondern dieſelbe hat in dem religiöſen Wiſſen und als daſſelbe ihre Entzweiung aufgehoben. Näher aber iſt das religiöſe Wiſſen als das aus der Nichtigkeit des ſubjectiven Wiſſens hervorgegangene Wiſſen, indem es die Subjectivität des Wiſſens als Unwahres manifeſtirt und zur Abſolutheit als dem religiöſen Wiſſen ſelber erhoben hat, das mit der Wahrheit identiſche Wiſſen, welches in der Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens unter der Form des intuitiven Erkennens das endliche Erkennen über ſich hinaustrieb und demſelben als die Idee eines intuitiven Verſtandes offenbar wurde. Aber das religiöſe Wiſſen iſt eine höhere Form dieſes in die Wiſſenſchaft verlorenen mit der Wahrheit identiſchen Wiſſens, als die des intuitiven Erkennens in der Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens, weil das Wiſſen nicht mehr wie das endliche Erkennen daſſelbe als Idee des intuitiven Verſtandes verſchmäht oder verwirfft, ſondern als religiöſes Wiſſen ſich zu demſelben unter dieſer Form des religiöſen Wiſſens entäuſſert, damit als Wiſſenſchaft überhaupt ſie ſich nicht gegen dieſe ihre Wahrheit feſthält, und darum einen höheren Inhalt gewinnt.

Weil nun aber jenes mit der Wahrheit identiſche Wiſſen, indem es das durch das Wiſſen vermittelte intuitive Erkennen, und als ſolches das religiöſe Wiſſen iſt, ſich als eine höhere Form manifeſtirt hat, denn als intuitives Erkennen in der Wiſſenſchaft des

kritiſirenden Erkennens, führt es die Wiſſenſchaft aus der Subjectivität und aus der Reflexion damit aus der Entzweiung zur Verſöhnung hinüber, welche aber zunächſt als aus der Entzweiung reſultirend noch nicht dieſelbe überwunden hat, und deßhalb auf unmittelbare oder äuſſerliche Weiſe nur mit ſich verſöhnt iſt.

Dieſes Wiſſen iſt darum religiöſes Wiſſen, weil das wiſſenſchaftliche Wiſſen oder das Wiſſen als ſolches für ſich keinen Inhalt hat und durch die Entäuſſerung ſeiner ſubjectiven Form und damit des Nichtwiſſens die Wahrheit in der Form des Vorſtellens gewinnt. Inſofern iſt das religiöſe Wiſſen die Form der Religion der Liebe oder das Wiſſen, daß die abſolute Liebe die Wahrheit ſey, und Ich als Princip des Wiſſens das gegen dieſelbe Unwahre ausmache. In dem religiöſen Wiſſen und als ſolches hat Ich deßhalb das Bewußtſeyn ſeiner Identität mit dem abſoluten Weſen, welches ſich als die abſolute Einheit, in die ſich jene ſynthetiſche Einheit verſenkte, ergeben hat.

In Beziehung auf das religiöſe Wiſſen hat ſich die Subjectivität des Wiſſens als ein Nichtiges bewährt, indem das Wiſſen als ſolches durch ſeine Unwahrheit nur zum religiöſen Wiſſen ſich erhob. Dieſes ſich in ſich zernichtende Wiſſen iſt zunächſt die Sehnſucht zur Wahrheit, und weil dieſelbe aus der Nichtigkeit deſſelben hervorgeht, iſt jenes Wiſſen das an ſich ſelber verzweifelnde, damit der Schmerz ſeiner Entäuſſerung, welcher, indem er aus der Subjectivität als dem für ſich Unwahren und Nichtigen hervorgeht, verſchwindet, und durch ſeinen Untergang gleichſam den Widerſchein der Vernunft darſtellt.

Inſofern das religiöſe Wiſſen durch das Nichtwiſſen vermittelt und damit durch das Aufgehobenſeyn des Ich entſtanden iſt, iſt das mit der Wahrheit identiſche Wiſſen als dieſe Form nicht die mit ſeinem Inhalt ausge-

glichene, und deßhalb noch nicht begreiffendes Wiſſen. Als Wahrheit iſt daſſelbe noch mit der Ichheit behaftet, weil ſie als ſolche eine vorgeſtellte iſt, oder das religiöſe Wiſſen als abſolute Einheit, welche die Wahrheit der ſynthetiſchen Einheit des Ich und des Nicht=Ich ausmacht, iſt als die nur erſcheinende die Wahrheit des Ich als der Subjectivität des Wiſſens, und deßhalb nicht die abſolute oder die enthüllte und ſich ſelber offenbare Wahrheit, ſondern überhaupt nur darum Wahrheit, weil Ich als Princip des Wiſſens und damit die Wiſſenſchaft des Wiſſens als ſynthetiſche Einheit des Wiſſens und des Nichtwiſſens ſich gegen das religiöſe Wiſſen als die abſolute Einheit, welche ſich als die Wahrheit der ſynthetiſchen Einheit ergeben hat, als unwahr und nichtig beweiſet.

Die Wiſſenſchaft des Wiſſens iſt als Wiſſenſchaft für ſich wegen der ſynthetiſchen Einheit, in welcher ſie ſich bewegt, ein Werden ins Unendliche, ohne daß es in derſelben zum Wiſſen der Wahrheit kömmt. Sie überwindet deßhalb ebenſowenig das Nicht=Ich oder das Nichtwiſſen, als die Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens für ſich ſelbſt das Ding an ſich, weil daſſelbe als das das reine Denken Negirende iſt, indem ihr Anfang und Ende die transcendentale Einheit des Bewußtſeyns ausmacht. Doch iſt nicht wie in der Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens eine Mitte des Gegenſatzes als ein unendliches Urtheil, ſo daß die Extreme dieſes Gegenſatzes in eine Prädikatloſe Leerheit und eine Wahrheitsloſe Erſcheinung zerfielen, ſondern jenes unmittelbare Urtheil iſt in der Wiſſenſchaft des Wiſſens als ein unweſentliches zur Einheit des Inhalts und damit zur Nothwendigkeit erhoben. Aber dieſe Nothwendigkeit iſt nicht die rein unmittelbare, weßhalb der Gegenſatz des Ich und Nicht=Ich als ſynthetiſche Einheit der In=

halt ſelbſt iſt, und derſelbe ihre einfache Einheit mit ſich ausmacht. Denn weil der Inhalt als gegen die Form gleichgültig geſetzt iſt, iſt Ich nur in Nicht-Ich Ich, und gegen Nicht-Ich fixirt eine reine Endlichkeit. Ich in ſeiner Reflexion in ſich iſt ebenſoſehr Nicht-Ich und deßhalb das Setzen deſſelben als ſeines Nicht-Ich, damit iſt der Unterſchied des Ich von Nicht-Ich kein Unterſchied, weil in demſelben Ich mit ſich identiſch bleibt. Indem Ich iſt, iſt Ich Nicht-Ich oder das Seyn des Ich iſt das Seyn des Nicht-Ich, Ich iſt mit Nicht-Ich identiſch und dieſe Identität iſt abſolute Negativität, weswegen Ich durch Nicht-Ich und Nicht-Ich durch Ich jedes jedes negirend ſowohl jenes als auch dieſes aufgehoben iſt. Dieſe Negativität iſt die Negativität der Extreme des Gegenſatzes als für ſich ſeyender, welche ebenſoſehr vermittelt iſt. Als aufgehobene Vermittlung iſt beides Ich und Nicht-Ich als wirklich geſetzt, deßhalb Ich und Nicht-Ich jedes die reine Nothwendigkeit, und der Unterſchied beider iſt der, daß jedes in der Identität mit dem andern nur iſt, was es iſt, ſowie als in ſich reflectirt jedes zugleich die Reflexion ſeines Andern in ſich ausmacht. Die Mitte iſt Ich ſelbſt, alſo nicht wie in der Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens ein Vorausgeſetztes, ſondern ein Setzen ſeiner und als ſolches ein Vermitteltes, ſo wie als vermittelndes die ſich auf ſich beziehende negative Einheit, deßhalb die Nothwendigkeit, deren Seyn Ich ſelbſt iſt. Das Nicht-Ich als Antitheſe des Ich als der Syntheſe iſt eben ſoſehr vermittelt als Ich das Vermittelnde iſt, und weil es nur durch Ich vermittelt, Ich aber als vermittelnd nicht von Nicht-Ich als vermitteltem unterſchieden iſt, iſt die Identität des Ich und Nicht-Ich der als identiſch geſetzte Inhalt beider. Denn indem Ich das Setzen ſeiner und damit ein ihm das Nicht-Ich Ent-

gegenſetzen iſt, ſchließt es daſſelbe nicht aus, ſo daß Nicht-Ich für ſich ein Andres gegen Ich wäre, ſondern der Unterſchied des Ich von Nicht-Ich iſt die Identität des Ich mit Nicht-Ich oder der Unterſchied des Ich als ſeiner ſelbſt.

Auf dieſelbe Weiſe iſt Ich als die Einheit des Subjectiven und Objectiven, des Idealen und Realen der mit der Anſchauung identiſche Begriff oder die mit dem Gedanken identiſche Anſchauung, welche ebendeswegen als bloße Ichheit von der Wiſſenſchaft des Wiſſens anerkannt iſt. Inſofern iſt die Identität des Ich und Nicht-Ich nur durch den Unterſchied des Nicht-Ich von Ich, und Ich in Wahrheit nur die mit dem Gedanken identiſche Anſchauung, als es als Ideales ſich von ſich als dem Realen unterſcheidet. Als die Identität des Idealen und Realen iſt Ich, indem es das Ideale iſt, das Reale, und indem es das Reale iſt, das Ideale, aber als Setzen ſeiner iſt Ich das ein ihm Nicht-Ich Entgegenſetzen und damit ein gedankenloſes Nichtſchauen. Indem alſo Ich der mit der Anſchauung identiſche Begriff iſt, iſt es als Nicht-Ich das Begriffloſe, in ſeinem ſich als Begriffloſes Entgegenſetzen negirt es ſeine mit dem Gedanken identiſche Anſchauung, aber Ich iſt nur der mit der Anſchauung identiſche Begriff, als es ihm ſelbſt das Nicht-Ich und damit die reine Gedankenloſigkeit entgegenſetzt. So hatte Ich einzig und allein ſeine mit dem Gedanken identiſche Anſchauung in dem Gedankenloſen ſelbſt oder vielmehr ſuchte es dieſelbe in dieſem zu gewinnen, welches aber ein Sollen bleibt, weil das Gedankenloſe ein von der mit dem Gedanken identiſchen Anſchauung Unterſchiedenes iſt. Dieſer Unterſchied hebt ſich nun dadurch auf, daß das Nicht-Ich als das Gedankenloſe nicht dem Ich als dem unendlichen Denken oder jenes als das Reale nicht dieſem als dem Idealen entgegengeſetzt bleibt und das Ideale deßhalb mit dem

Realen ſich nicht in Uebereinſtimmung ſetzen kann, ſondern daß das Ideale im Denken und das Reale im Schauen nicht als unterſchieden oder ſich entgegengeſetzt, im Gegentheil als eins und daſſelbe erkannt, und dieſe Identität des Idealen und Realen als die Negation jenes Gegenſatzes begriffen wird, welche als intellectuelle Anſchauung die Indifferenz des Idealen und Realen iſt. Somit hat ſich die Wiſſenſchaft des Wiſſens zur Abſolutheit erhoben, und iſt in die Wiſſenſchaft des abſoluten Erkennens übergegangen.

C.

Die Wiſſenſchaft des abſoluten Erkennens.

Die Wiſſenſchaft des abſoluten Erkennens hat an ſich die Reflexion der Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens und die des Wiſſens überwunden, weil in derſelben alles auf abſolute Weiſe erkannt wird, indem die abſolute Vernunft ſelbſt als die Einheit des Subjectiven und Objectiven ihr Princip ausmacht. Als die Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, in welcher die quantitative Differenz negirt iſt, iſt dieſelbe

a. unendliches Erkennen, welches, indem die quantitative Differenz an der Indifferenz in den Gegenſatz übergeht, ſich

b. zum erſcheinenden Erkennen aufhebt, und ſich

c. als das ſpeculative Erkennen offenbar wird.

a.

Das unendliche Erkennen.

Die Form des unendlichen Erkennens iſt die abſolute Vernunft als die Indifferenz des Idealen und Realen, weil außer derſelben nichts erkannt werden kann,

und Alles in ihr enthalten iſt. Näher iſt in der Wiſſenſchaft des abſoluten Erkennens das Erkennen zunächſt darum unendlich, weil es nicht mehr ein ſubjectives überhaupt iſt. Wegen des ſich ſelber Gleichen der abſoluten Vernunft iſt das Seyn derſelben die abſolute Identität, welche das Weſen der Vernunft ausmachend das abſolut Gewiſſe iſt, und das Princip der unbedingten Erkenntniß oder des abſoluten Erkennens ausmacht. Die Vernunft iſt wegen der Einheit oder des Einsſeyn des Seyns der abſoluten Identität mit dem Weſen derſelben ſowohl dem Seyn als dem Weſen nach mit der abſoluten Identität eins, und überhaupt alles was iſt, die abſolute Identität ſelbſt, weßhalb ſie als das Unendliche und Einzige nur allein an ſich iſt, eben deßwegen alles nur in ſo fern an ſich ſeyn kann, als es die abſolute Identität iſt. Dem Weſen nach iſt alles die abſolute Identität, und das Erkennen derſelben die Form ihres Seyns, ſo daß unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit ſich ſelber das Selbſterkennen derſelben unendliches Erkennen iſt. Als ſolches iſt ſie ein unendliches Setzen ihrer als des Idealen und Realen oder des Subjectiven und Objectiven, und weil die abſolute Identität als Subjectives und Objectives ſowohl in dem Subjectiven als in dem Objectiven auf gleiche Weiſe unbedingt geſetzt iſt, ſoll zwiſchen Subject und Object kein Gegenſatz ſtatt finden, ſondern nur eine quantitative Differenz möglich ſeyn, die aber nicht in Beziehung auf die abſolute Identität ſelbſt zu denken iſt, und deßhalb außer derſelben erkannt werden muß.

Die abſolute Identität iſt alſo als die Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, des Allgemeinen und Beſonderen, oder auch des Unendlichen und des Endlichen in Beziehung auf die quantitative Differenz quantitative

Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, weil ſie abſolute Totalität iſt, und das Subjective, Ideale oder Unendliche iſt, wie das Objective, Reale oder Endliche beides durch die abſolute Gleichſetzung als wiſſenſchaftliches Beweiſen abſolut, beides die gleiche Einheit des Subjectiven und Objectiven, des Idealen und Realen oder des Unendlichen und des Endlichen. Die Einheit des Subjectiven und Objectiven als des Unendlichen und Endlichen iſt als eine weſentliche Einheit eine reale Einheit, oder als gleichgeſetzt iſt das Subjective in dem Objectiven, das Unendliche in dem Endlichen, und das Objective in dem Subjectiven oder das Endliche in dem Unendlichen enthalten, ſo daß das Subjective und Objective in der Indifferenz des Idealen und Realen abſolut iſt. Mit dem Geſetztſeyn der quantitativen Differenz auſſerhalb der Totalität iſt zugleich in der Totalität ſelbſt quantitative Indifferenz geſetzt, und hinſichtlich der quantitativen Differenz iſt jede Seite des Gegenſatzes in Beziehung auf die abſolute Totalität relative Totalität, ſo daß entweder in dieſer Einheit das Ideale oder in jener Einheit das Reale überwiegt. Weil hingegen die quantitative Differenz nicht wie die abſolute Identität an ſich begriffen wird, kann auch das Ideale nicht vor dem Realen als überwiegend geſetzt werden, und umgekehrt, ſondern ſowohl das Ideale als auch das Reale muß überwiegend geſetzt ſeyn, weßhalb ſich beides auf die quantitative Indifferenz reducirt, oder die quantitative Differenz als der an der quantitativen Indifferenz erſcheinende Gegenſatz ſich in derſelben aufhebt.

Wegen der realen Einheit des Allgemeinen und Beſonderen, oder des Unendlichen und Endlichen, als welche jedes die gleiche Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt, in welcher gleichen Einheit des Idealen und Realen

die Ineinsbildung beſteht, iſt die reelle Seite des Univerſums die Ineinsbildung des Unendlichen in das Endliche oder des Weſens in die Form, und die ideelle Seite die des Endlichen in das Unendliche oder der Form in das Weſen. Die erſte Einheit, in welcher das Allgemeine in das Beſondere aufgenommen oder das Unendliche endlich iſt, und das Reale überwiegt, iſt die Natur, ſowie die letztre, in der das Beſondere in das Allgemeine aufgenommen oder das Endliche unendlich iſt, der Geiſt. Die Natur alſo als das Reale oder das Anſich, welche das Ideale oder das Fürſich in ihr enthält, und als die Einheit ihrer als des Anſich oder des Objectiven mit dem Fürſich als dem Subjectiven das als Reales oder als Objectives Ueberwiegende ausmacht, iſt wegen dieſes in ihr enthaltenen Fürſich oder der Subjectivität nicht ein blos Objectives ohne Subjectives oder Ideales ohne Reales, ebendeswegen nicht eine todte oder lebloſe, ſondern eine lebendige Natur. Näher beſtimmt iſt die lebendige Natur wegen der blos quantitativen Differenz oder der Identität als einer formellen d. h. des Idealen und Realen als Eines und Deſſelben als der noch bewußtloſe Geiſt zu nehmen. Der Geiſt als das das Anſich oder das Reale in ſich aufgenommene Fürſich oder Ideale iſt die Einheit ſeiner als des Fürſich mit dem Objectiven als des Anſich, ſo daß in derſelben das Fürſich oder die Subjectivität überwiegt nnd deßhalb der lebende Geiſt überhaupt, oder hinſichtlich jener Identität des Idealen und Realen als Eines und Deſſelben iſt der Geiſt, wie die Natur der ſeiner noch unbewußte Geiſt, die ihrer bewußte Natur.

Wegen der Ineinsbildung des Idealen in das Reale und des Realen in das Ideale iſt die Natur als die Realwelt und der Geiſt als die Idealwelt eine Differenz in der abſoluten Identität als der Indifferenz,

und die Vernunft in ihrer Differenz oder als theoretiſche und practiſche Vernunft bezieht ſich ſowohl auf die Idealwelt als auch auf die Realwelt, weßhalb ſie Real- und Ideal- oder Natur- und Geiſtesphiloſophie iſt. Indem aber ſowohl die Natur als der Geiſt nur durch die Ineinsbildung des Idealen in das Reale und des Realen in das Ideale in der abſoluten Identität als der Indifferenz abſolut iſt, iſt weder die Wiſſenſchaft der Natur noch die des Geiſtes eine wahrhafte Darſtellung der abſoluten Identität als ſolcher, weil die quantitative Differenz ſich in denſelben noch nicht aufgehoben hat. Dieſe aber verſchwindet in der Idee der Kunſt, ſo daß dieſelbe die abſolute Indifferenz oder die abſolute Identität in ihren Producten am vollendetſten darſtellt, und das Erkennen in ihr zur Anerkenntniß derſelben gelangt, ohne die abſolute Identität an und für ſich zu wiſſen, deßhalb vermittelſt der Kunſt nur an dieſelbe als die Wahrheit zu glauben. Die Kunſt iſt gleichſam das abſolute Symbol der Idee, vermittelſt welcher die abſolute Identität für das Erkennen Realität erhält, und weil überhaupt in der Wiſſenſchaft das Symbol für die Ideen oder für deren Realität eine nothwendige Forderung iſt, iſt das unendliche Erkennen noch keineswegs das begreiffende und damit nicht das abſolute Wiſſen ſelbſt.

Das unendliche Erkennen als das Selbſterkennen der abſoluten Identität iſt wohl ein unendliches Setzen ihrer als des Idealen und Realen und damit derſelben als einer quantitativen Differenz, welche ſich auf die quantitative Indifferenz reducirt, aber wegen der Ineinsbildung des Idealen in das Reale und umgekehrt iſt beides das Differente in der abſoluten Identität als dem Indifferenten, ſo daß die Differenz nicht ſelbſt an ſich iſt, ſondern nur ein erſcheinendes Anſich der abſoluten Indifferenz aus-

macht. Indem deßhalb die abſolute Indifferenz als unendliches Erkennen in dem Idealen und Realen in jenem anſich und dieſem fürſich erſcheinend nicht ihr ſelber als dieſe Einheit des Anſich und des Fürſich offenbar iſt, iſt das unendliche Erkennen ſelbſt als erſcheinendes Erkennen.

b.

Das erſcheinende Erkennen.

Das erſcheinende Erkennen iſt das unmittelbar Negative des unendlichen Erkennens, oder die Wahrheit des unendlichen Erkennens beſteht darin, an ihm ſelber dieſes Negative und damit nur erſcheinendes Erkennen zu ſeyn. Als ſolches iſt das Selbſterkennen der abſoluten Identität als der abſoluten Indifferenz in der Differenz bloßer Schein und darum erſcheinendes Erkennen, denn die abſolute Identität iſt als abſolute Indifferenz die Einheit der Differenz, oder die Einheit in der Differenz, und iſt in jeder Einheit der Differenz eine Einheit, ohne daß ſie damit die negative Einheit und deßhalb die poſitive Wahrheit derſelben wäre. Die Einheiten der Differenz, in welchen die abſolute Indifferenz nur Einheit iſt, ſind, obgleich jede dieſelbe Einheit, dennoch differente oder verſchiedene, und die abſolute Indifferenz in der Differenz und die quantitative Differenz in der abſoluten Indifferenz als abſolute Einheit hat wegen der unendlichen Theilbarkeit der ſogenannten conſtruirten Linie dieſe Differenz oder Verſchiedenheit nicht als eine gleichgültige, ſondern als einen nothwendigen Gegenſatz, den die Wiſſenſchaft in dieſer abſoluten Einheit als nothwendig erkennt und aufſtellt. Aber dieſe Nothwendigkeit ergiebt ſich derſelben nicht als ihr

immanent, ſondern dieſer Gegenſatz tritt an der abſoluten Indifferenz auf ganz äuſſerliche Weiſe hervor.

Als verſchiedene ſind die Einheiten der Differenz Momente einer negativen Einheit, damit Entgegenſetzung überhaupt, denn das Geſetztſeyn der einen Einheit iſt zugleich das derſelben Entgegengeſetztſeyn der andern Einheit. Die Differenz iſt deßhalb der Gegenſatz oder ſie als die beiden Einheiten iſt derſelbe, ſowie das Aufgehobenſeyn dieſes Gegenſatzes oder vielmehr das Zurückgehen deſſelben in die Einheit die abſolute Identität oder die abſolute Indifferenz. Die Differenz, welche nur durch die Indifferenz in der Indifferenz iſt, indem ſich die Indifferenz in ihr ſelber unterſcheidet, iſt ſelbſt in der Indifferenz der Gegenſatz, und deßhalb iſt die Indifferenz ſich in ihr ſelber entgegengeſetzt, weßwegen ſie Differenz iſt, aber als dieſelbe aufhebend, oder indem dieſe in jene zurückgeht, zugleich Indifferenz. Auf dieſe Weiſe iſt die Indifferenz als die abſolute Identität die Einheit Unterſchiedener und nur Einheit in den Unterſchiedenen, aber die Indifferenz als abſolute Identität hat dieſe Unterſchiedenen oder die Differenz, in welcher ſie nur Indifferenz iſt, nicht aus ihr ſelber als nothwendig manifeſtirt, ſondern als vorausgeſetzt angenommen, weßhalb die Indifferenz, weil ſie nur die abſolute Identität der Differenz iſt, mit dieſer Differenz als abſolute Identität ſich ſelbſt oder als Indifferenz vorausgeſetzt hat.

Wegen dieſer Vorausſetzung beweiſet die abſolute Identität ſich nicht ſelbſt als die abſolute Wahrheit, weil ſie als ſolche nicht ihr eignes Reſultat iſt. Die Differenz iſt wohl wegen des Gegenſatzes die Bewegung der Indifferenz und die Indifferenz ein ſich ihr ſelbſt Entgegenſetzen, aber dieſe abſolute Einheit ihrer ſelbſt als des

Unterſchiedes iſt darum nicht das Manifeſtiren ihrer ſelber, vielmehr iſt das was ſie manifeſtirt Erſcheinung und damit ſie ſelbſt ein nur Erſcheinendes.

Das Selbſterkennen der abſoluten Identität hat als erſcheinendes Erkennen ſeine Methode in der abſoluten Einheit der Indifferenz und der Differenz, aber die abſolute Identität als Unmittelbares vorausgeſetzt iſt zugleich, weil ſie abſolut iſt, ein Vermitteltes. Eben wegen dieſer Vorausſetzung iſt die abſolute Identität eine reine Unmittelbarkeit, aber die Unmittelbarkeit iſt eben dieſes, nicht ein Abſolutes zu ſeyn, ſondern als das ganz Unbeſtimmte iſt ſie das noch Unvermittelte; hingegen die abſolute Identität iſt Beſtimmtes und darum Vermitteltes, welche aber, weil ſie als unmittelbar vorausgeſetzt iſt, ſich nicht als die Selbſtvermittlung beweiſet. Sie iſt deßhalb keineswegs die abſolute Wahrheit ſelbſt, und überhaupt nur Wahrheit, weil ſie als ſolche vorausgeſetzt und angenommen iſt. Das Abſolute iſt ſomit als jene vorausgeſetzte abſolute Identität kein Geſetztſeyn oder nicht ein Sichſelbſtſetzen, ſondern als Vorausgeſetztes ein nur von dem Erkennen Geſetztes, deßhalb ein von demſelben Abhängiges oder ein mit demſelben behaftetes Abſolutes. Das Erkennen in ſeiner Vorausſetzung der abſoluten Identität als der reinen Unmittelbarkeit, welche an ſich zugleich ein ſchon Vermitteltes iſt, ſetzt ſich damit zugleich als ein unmittelbares voraus, um einen Anfang des Erkennens zu gewinnen, welcher aber wegen der ſchon vollbrachten Vermittlung der abſoluten Identität in Wahrheit kein Anfang iſt, und deßhalb ein bloßes Sollen bleibt.

Wegen der Vorausſetzung der abſoluten Identität als der abſoluten Wahrheit iſt auch jene Identität des Idealen und Realen, des Subjectiven und Objectiven oder des

Denkens und des Seyns vorausgeſetzt, indem das mit ſich identiſche Ideale in der Identität ſeiner mit dem Realen, oder das mit ſich identiſche Denken in der Identität ſeiner mit dem Seyn über das Reale oder das Seyn hinausreicht, ſowie das mit ſich identiſche Reale in der Identität ſeiner mit dem Idealen über das Ideale, deßhalb dieſe quantitative Differenz als das in dieſer Identität ſich Entgegengeſetzte ſich als der fixe Gegenſatz ſelbſt darſtellt, der eben deßwegen ſich nicht aufhebt, ſondern ins Unendliche wegen des Uebergewichts bald des Idealen bald des Realen beharrt. Die Differenz iſt in der Indifferenz oder der Gegenſatz in der reinen Unmittelbarkeit ſelbſt vorausgeſetzt, und die Dieſelbigkeit dieſes Gegenſatzes fällt in die abſolute Indifferenz als die Indifferenz der Differenz oder in das Aufgehobenſeyn des Gegenſatzes in dem Gegenſatze ſelber. Das Eins und Daſſelbe des Idealen und Realen oder des Fürſich und des Anſich iſt darum dieſe leere und formelle Identität, weil die abſolute Identität als Anſich und Fürſich nur in Natur und Geiſt als das Reale und Ideale erſcheint, und in dieſer quantitativen Differenz indifferent iſt. Das Aufgehobenſeyn des Gegenſatzes iſt ebenſoſehr kein Aufgehobenſeyn, weil die Unterſchiedenen nur in quantitativer Beſtimmung aufgehoben ſind, und deßhalb auf eine äußerliche Weiſe identiſch ſich darſtellen. Die Gleichgültigkeit der abſoluten Identität als die abſolute Indifferenz gegen die Unterſchiedenen als das Ideale und Reale, in welchen ſie dennoch enthalten iſt, iſt die Aeuſſerlichkeit des Unterſchiedes ſelbſt, weßhalb der Unterſchied nicht als ein Moment der abſoluten Identität erkannt, und derſelbe nicht an und für ſich ſelbſt erfaßt iſt. Eben deswegen iſt auch das Ideale nicht als an und für ſich oder als die Wahrheit des Realen begriffen, alſo das Ideale nur daſſelbe was das Reale, das Fürſich daſſelbe was

das Anſich, ſo daß Gott und das Univerſum überhaupt, Natur und Geiſt, Gutes und Böſes u. ſ. f. nur als quantitativ oder äußerlich unterſchieden erkannt ſind.

Näher iſt das Ideale als daſſelbe was das Reale, nicht ein wahrhaft Ideales, weil es für Andres iſt, welches Andre das Reale ausmacht. Denn die Beſtimmtheit des Idealen iſt nicht das Ideale ſelbſt, ſondern das Reale, weßhalb in dem Idealen, weil es daſſelbe was das Reale, die Beſtimmtheit nicht aufgehoben iſt. Indem deßhalb die Wiſſenſchaft des abſoluten Erkennens überhaupt das Ideale nicht begreifft, ſondern nur von dem Idealen weiß, inſofern es daſſelbe iſt was das Reale, und als ſolches nur eine Erſcheinung der abſoluten Identität iſt, die eben deswegen auch nur erſcheint und nicht an und für ſich ſie ſelbſt iſt, iſt dieſe Wiſſenſchaft noch nicht begreifſendes Wiſſen. Das Ideale als daſſelbe was das Reale, ſteht ebenſoſehr dem Realen gegenüber, weil das Ideale nur die einfache Negation des Realen iſt und umgekehrt. So iſt das Ideale und Reale jedes ein Andres gegen jedes, aber jedes zugleich die Negation des Andern, weil hingegen das Reale als die einfache Negation des Idealen das Reale iſt, iſt das Reale auch nicht aufgehoben, und wegen dieſer einander entgegengeſetzten Beſtimmungen des Idealen und Realen iſt, wie Ideales und Reales Eins und daſſelbe ſind, das Ideale auch nicht zugleich das Reale und ſo nur Ideales, als das Reale nicht zugleich das Ideale und ſo nur Reales iſt. Indem aber das Ideale an ihm ſelbſt die Einheit ſeiner und des Realen iſt und das Reale die Einheit ſeiner und des Idealen, iſt ſowohl das Ideale als das Reale jedes das Aufheben ſeiner ſelbſt, deßhalb jedes über ſich ſelbſt hinausgegangen hat an ihm ſelbſt ſein Andres. Das Reale hat alſo an ihm ſelber das Andersſeyn ſeiner eigenen Beſtimmung und hebt ſich deß=

halb ſelber auf, weil es die Negation an ihm ſelbſt hat. Denn es iſt als ſolches das Andre des Andern, als welches es nicht gleichgültig gegen daſſelbe iſt, und ſo iſt das Ideale an ihm ſelbſt das Andre ſeiner, weßhalb die Beſtimmtheit des Realen gegen das Ideale verſchwindet. Das Ideale als über das Reale übergreifend iſt in ſich ſelber zurückgekehrt, und als das Aufheben des Realen als ſeines Andersſeyns die ſich auf ſich ſelbſt beziehende Negation oder die Negation des Negativen. Es beweiſet ſich damit die Beſtimmtheit des Realen, inſofern dieſelbe Beziehung auf Andres iſt, als ein Nichtiges; denn indem das Ideale als Beſtimmtheit die ſich auf ſich beziehende Beſtimmtheit iſt, iſt daſſelbe das reine Beſtimmtſeyn in ſich, das ebendeßwegen nicht mehr über ſich hinausgeht, ſondern als die unendliche Rückkehr in ſich nicht für Andres, wie das Reale für das Ideale, ſondern für ſich ſelbſt iſt, oder für was das Ideale iſt, iſt nicht das Reale oder ein Andres, als das Ideale überhaupt, ſondern das Ideale ſelbſt. Damit iſt denn das erſcheinende Erkennen oder das Erkennen der Wiſſenſchaft des abſoluten Erkennens, weil das Ideale ſich als die Wahrheit des Realen beweiſet, zu ſeiner Wahrheit nämlich dem ſpeculativen Erkennen erhoben.

c.

Das ſpekulative Erkennen.

Indem das ſpekulative Erkennen an und für ſich darin beſteht, das Ideale als die Wahrheit des Realen zu wiſſen, gehört es ſchon nicht mehr der Wiſſenſchaft des abſoluten Erkennens als ſolcher an, und indem das unendliche Selbſterkennen der abſoluten Identität ſich als ſpekulatives Erkennen manifeſtirt, deßhalb dieſes

ſich als die Wahrheit desſelben erweiſet, iſt das ſpekulative Erkennen jenes mit der Wahrheit identiſche Wiſſen unter der Form ſeiner ſelbſt, welches in der Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens ſich als das intuitive Erkennen und in der des Wiſſens als das religiöſe Wiſſen ergeben hat. Als ſpekulatives Erkennen iſt aber das mit der Wahrheit identiſche Wiſſen als das Reſultat der Wiſſenſchaft des Gedankens nun durch das abſolute Erkennen ſelbſt vermittelt, ſowie deßhalb das intuitive Erkennen in der Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens ſich als ſpekulatives Erkennen offenbar iſt, und letzteres die Wahrheit des intuitiven Erkennens und des religiöſen Wiſſens ausmacht.

Dem ſpekulativen Erkennen hebt ſich das Reale in dem Idealen auf, oder das Reale als das Andre des Idealen iſt in dem Idealen aufgehoben, das Reale als ein Seyn für Andres iſt deßhalb nicht Füresſelbſtſeyn, ſondern für das Ideale, aber nicht iſt das Ideale für das Reale oder überhaupt nicht für Andres, vielmehr iſt das Ideale als das Fürſich dasjenige ſelbſt, was für es als Ideales iſt. Die Beſtimmtheit des Idealen iſt das reine Negiren ſelbſt als das ſich auf ſich beziehende Aufheben des Realen oder des Anſich, ſo daß nicht noch auſſer dem Idealen oder neben demſelben ſich irgend etwas vorfände, auf das es ſich bezöge, ſondern das worauf es ſich bezieht, iſt als für es es ſelbſt. Es hat deßhalb das Ideale das Anſich oder das Reale und das Fürſich oder das Ideale, alſo jenes Anſich und ſich ſelbſt als Momente, es für das Ideale iſt nicht für das Reale, weil das Ideale nicht daſſelbe iſt was das Reale, und ſo iſt das Ideale als für das Ideale und nicht für das Reale das wahrhaft Ideale. Denn für welches das Ideale iſt, iſt nicht ein Andres als das Ideale ſelbſt, und ſomit iſt das Ideale für ſich

ſelbſt das Ideale, damit das Ideale die Wahrheit des Realen.

Indem die Wiſſenſchaft des abſoluten Erkennens erſt als ſpekulatives Erkennen die Wahrheit iſt, iſt das unendliche Erkennen derſelben ſich nicht ſelber die Wahrheit und die quantitative Differenz des Idealen und Realen, des Geiſtes und der Natur u. ſ. f., ſo wie die abſolute Identität oder die abſolute Indifferenz beweiſet ſich nicht vermittelſt ihrer eigenen Natur als die Wahrheit an und für ſich, weil es in derſelben nur zur erſten Negation kömmt, und deßhalb in den ſchlechten Progreß ins Unendliche ſich verläuft. Damit iſt die Wiſſenſchaft des abſoluten Erkennens nicht in ſich vollendet oder vielmehr ihre Vollendung iſt dieſe ihre Erhebung zum ſpekulativen Erkennen, und das Abſolute derſelben als unmittelbar Vorausgeſetztes ein Unbewieſenes, indem es als die abſolute Totalität nicht von ſich ſelber den Beweis führt, ſondern die Forderung iſt, für ſich das zu ſeyn, was es als Vorausgeſetztes nur noch an ſich iſt. Weil deßhalb die Wiſſenſchaft nicht ſelbſt aus der immanenten Idee ſich entwickelt, bedarf ſie um das Abſolute darzuſtellen, wie die Naturreligion und die Religion der Geſchichte, des Symbols, indem der Inhalt in derſelben von der Form unterſchieden iſt, und damit Form und Inhalt nicht in Eins zuſammenfallen.

Näher zeigt ſich die Erhebung dieſer Wiſſenſchaft zum ſpekulativen Erkennen in demſelben als das Werden des Spekulativen überhaupt, und zugleich als die Wahrheit der Reflexion, indem ſie das Ding an ſich des kritiſirenden Erkennens und das Nicht-Ich des Wiſſens überwunden hat. Denn in ihrer Methode ſtellt ſich die Begriffseinheit als geſetzt dar, weil das Allgemeine in ſeiner Negativität ſich auf ſich beziehend erkannt iſt. Die Gleichgültigkeit des Geſetztſeyns und des Ausgeſchloſſenſeyns iſt

das Eins und Daſſelbe der Unterſchiedenen als die Mitte derſelben, welche ebendeswegen die abſolute Identität ſelbſt ausmacht. Sie iſt als Indifferenz der Differenz in dieſer Bewegung die ſich auf ſich beziehende Beſtimmtheit und damit das Vermittelnde überhaupt. In dem Ausſchließen tritt an der abſoluten Indifferenz die Differenz und damit der Gegenſatz hervor, ſo daß die einander Entgegengeſetzten in demſelben Vorausgeſetzte ſind, aber wegen der Gleichgültigkeit der abſoluten Indifferenz zeigt ſich der Gegenſatz als ein ſich aufhebender, indem er ſelbſt in ihm die Indifferenz hat, und damit die Indifferenz der Differenz oder auch die Einheit Unterſchiedener, in welcher die Unterſchiedenen enthalten ſind, ein Drittes iſt. Dieſe Einheit iſt, wie die ſynthetiſche Einheit in der Wiſſenſchaft des Wiſſens, eine durch das Aufheben des Gegenſatzes ins Unendliche werdende Einheit, oder das Zurückgehen des Gegenſatzes in die Einheit, der Differenz in die Indifferenz, macht die Indifferenz ſelbſt zu einem dritten und ſo fort ins Unendliche, indem die Differenz in der Indifferenz ſich aufhebend die Indifferenz zur Differenz und damit wieder zur Indifferenz wird, und dieſes Werden ins Unendliche fortgeht. Inſofern die Vorausſetzung des Gegenſatzes an der Indifferenz ſowie die Vorausſetzung der Indifferenz ſelbſt mit dem Inhalt der abſoluten Identität zuſammenfällt, und die abſolute Identität als abſolute Indifferenz unmittelbar und zugleich als Abſolutes vermittelt iſt, iſt dieſer Widerſpruch der Wiſſenſchaft des abſoluten Erkennens und die Auflöſung deſſelben das Werden des ſpekulativen Erkennens, indem die Differenz als die Negation der Indifferenz nicht wieder zur Indifferenz, vielmehr als dieſe Negation der Indifferenz negirt wird, alſo die Einheit Unterſchiedener nicht mehr eine Einheit des Poſitiven und Negativen, ſon-

dern die Einheit des Poſitiven und des Negirens des Negativen iſt, ſo daß die Wiſſenſchaft des abſoluten Erkennens durch ihren eigenen Widerſpruch in das ſpekulative Erkennen übergegangen und als ſolches ſich als die Wiſſenſchaft des abſoluten oder des begreiffenden Wiſſens, welche ihre Wahrheit ausmacht, offenbar geworden iſt, in welcher Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens Inhalt und Form als identiſch ſich beweiſen.

Das mit der Wahrheit identiſche Wiſſen, welches Religion und Wiſſenſchaft als die gegenſeitige unmittelbare Entäuſſerung des göttlichen Weſens und des menſchlichen Geiſtes in gegenſeitiger Durchdringung darſtellte, iſt als ſpekulatives Erkennen vermittelſt der Entzweiung des göttlichen Weſens mit ſich ſelber und dem menſchlichen Geiſte als des Werdens zur Verſöhnung und damit des Aufgehobenſeyns der Entzweiung ſich offenbar. Näher hat in der Entzweiung der Religion mit der Wiſſenſchaft und damit einer jeden in ihr ſelber das mit der Wahrheit identiſche Wiſſen ſich als die in jene Entzweiung verlorene Wahrheit, aber zugleich als dasjenige ergeben, was das Formbeſtimmende der dieſe Entzweiung darſtellenden Religion und Wiſſenſchaft ausmachte. Als ſolches bewies ſich das mit der Wahrheit identiſche Wiſſen als die Wahrheit jener ſubjectiven Form der Religion und der Wiſſenſchaft und damit als die dieſelbe über ihre Form hinaustreibende Seele, welche als ſpekulatives Erkennen jene Entzweiung aufgehoben hat, ſo daß das mit ſich und dem menſchlichen Geiſt entzweite göttliche Weſen und die Manifeſtation dieſer Entzweiung als Religion und Wiſſenſchaft zur Verſöhnung deſſelben mit ſich und dem menſchlichen Geiſt und zur vermittelten Identität der Religion und Wiſſenſchaft, welche letztre

deßhalb der Form nach als die Wahrheit der Religion Form und Inhalt als identiſch enthält, ſich erhoben hat.

IV.

Die Verſöhnung des göttlichen Weſens mit ſich und mit dem menſchlichen Geiſt und die Manifeſtation ſeiner als des Geiſtes in der Religion des Geiſtes und in der mit derſelben identiſchen Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens.

Die unmittelbare Identität des göttlichen Weſens mit dem menſchlichen Geiſt durch die Entzweiung deſſelben mit ſich und dem menſchlichen Geiſt vermittelt iſt nun als dieſe Verſöhnung eine vermittelte Identität des göttlichen Weſens mit ſich, ſo daß Gott nun nicht mehr die Bedeutung des bloßen Weſens, ſondern die der Einheit ſeiner als des Weſens und des ſich Wiſſenden oder des Selbſtbewußtſeyns, damit des abſoluten Geiſtes hat. Auf dieſelbe Weiſe iſt dem menſchlichen Geiſt als mit dem göttlichen Geiſt verſöhnt Gott als abſoluter Geiſt offenbar, indem die Identität des göttlichen Geiſtes mit dem Geiſt des Menſchengeſchlechts als dem Weltgeiſt gewußt wird.

Die Religion des Geiſtes und die von derſelben manifeſtirte Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens, welche ihrem Begriffe nach mit dem ſpekulativen Erkennen als der Wahrheit der Wiſſenſchaft des abſoluten Erkennens identiſch iſt, iſt die Manifeſtation des göttlichen Weſens als

des Geiſtes und damit als der Verſöhnung deſſelben mit ſich und dem menſchlichen Geiſt als dem Weltgeiſt. Indem die Religion des Geiſtes nur vermittelſt der Entzweiung die Verſöhnung zu ihrem Elemente hat, iſt dieſe in der Form des Gedankens das abſolute Wiſſen, durch welches die Religion des Geiſtes einzig und allein nur begriffen werden kann, und als ſolches die Wiſſenſchaft iſt, ſo daß dem Inhalte nach Religion und Wiſſenſchaft identiſch,

1. das abſolute Wiſſen und die Religion des Geiſtes ausmacht, hingegen der Form nach die Wiſſenſchaft als die Wahrheit der Religion,

2. die Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens iſt.

1.

Das abſolute Wiſſen und die Religion des Geiſtes.

Das abſolute Wiſſen hat als die vermittelte Vermittlung die Unmittelbarkeit als die unmittelbare Identität des göttlichen Weſens und des menſchlichen Geiſtes und die Vermittlung als die Entzweiung zu ſeinen Momenten, ſo daß dieſe in demſelben zu reinen Gedankenbeſtimmungen erhoben ſind, und jene Unmittelbarkeit als das Anſich, die Vermittlung als das Fürſich und die vermittelte Vermittlung als das An- und Fürſich, welches die Einheit des Anſich und des Fürſich ausmacht, hervortreten.

Näher iſt das Anſich als das Unmittelbare noch nicht das Fürſich oder gar das Anundfürſich, aber als ein Moment des Ganzen hebt es ſich zum Fürſich auf, indem es als Unbeſtimmtes eine Beſtimmtheit iſt, die eben deßwegen als ein ſchon Vermitteltes nichts

Feſtes und Fixes ſeyn kann, ſondern als das Unmittelbare oder das Anſich durch ſeine Vermittlung dieſe ſeine Unmittelbarkeit oder Unwahrheit aufhebt. Als Anſich iſt es das, was es als eine concrete Totalität iſt, noch nicht für ſich, aber weil es dieſes erſt an ſich oder unmittelbar iſt, beſtimmt es ſich ſelbſt, um fürſich das Anſich zu ſeyn. Es beſtimmt ſich alſo zum Andern ſeiner, denn nur ſo hat es ſeine Unmittelbarkeit aufgehoben und iſt Vermitteltes, als dieſes Vermittelte iſt es die Negation ſeiner als des Unmittelbaren, ein gegen das Unmittelbare Negatives, das Unmittelbare oder das Anſich in das Vermittelte oder Fürſich übergegangen wird von dem Fürſich negirt oder das Fürſich iſt als das Andre des Anſich und nur des Anſich das Negative deſſelben; wie das Anſich als das Unmittelbare beſtimmt iſt, und wegen dieſer Beſtimmtheit, welche die Unbeſtimmtheit ſelbſt iſt, ſich aufhebt, ſo iſt das Fürſich als Vermitteltes beſtimmt, weil es das Anſich oder das Unmittelbare als aufgehoben enthält. Das Vermitteln als das Fürſich, weil es nicht nur ein Negatives überhaupt, ſondern die Negation des Anſich oder des Unmittelbaren iſt, iſt ebendeßwegen ein Vermittelndes, oder ſich beziehend auf das Anſich als das Andre ſeiner, das es in ihm ſelber hat.

Wegen der Beſtimmtheit und der Negation ſeiner ſelbſt iſt das Anſich das Fürſich oder vielmehr hebt ſich das Anſich zum Fürſich auf, und das Fürſich die Beziehung der Negation auf das Anſich als das Poſitive, ſo daß in dieſer Beziehung das Anſich und das Fürſich aufgehoben und enthalten ſind. Das Fürſich iſt die Negation des Anſich, weßhalb das Anſich, deſſen Negation das Fürſich iſt, in der Beſtimmung des Fürſich ſelbſt liegt. Es iſt ſomit das Fürſich als das Negative

des Anſich der Widerſpruch, indem es die Beſtimmung des Anſich in ſich ſchließt und zugleich das Negative deſſelben iſt, deßhalb die negative Beziehung auf ſich. Denn es hat das Fürſich das Anſich zu ſeinem Princip und iſt zugleich als Fürſich oder Vermitteltes und Vermittelndes das Andre des Anſich als des Unmittelbaren, auf das Anſich, weil es in dem Fürſich enthalten iſt, ſich beziehend, iſt das Fürſich als dieſe Beziehung Selbſtbewegung oder das negative Beziehen, abſolute Negativität. Aber als dieſe negative Beziehung iſt es das Aufheben des Widerſpruchs, welcher es ſelbſt iſt, und damit der ſich ſelbſt aufhebende Widerſpruch, deßhalb die Wiederherſtellung der Unmittelbarkeit oder des Anſich und als ſolches das Anundfürſich als die Einheit des Anſich und des Fürſich oder des Unmittelbaren ren und des Vermittelten. Als dieſe Einheit iſt es die mit ſich ſelbſt ſich vermittelnde Bewegung oder die mit ſich ſelber ſich vermittelnde Negativität, das für ſich Allgemeine, in welchem das Allgemeine als das Anſich oder Unmittelbare, und das Beſondere als das Fürſich oder Vermittelte Momente ſind, welches deßhalb die Identität derſelben ausmacht. Dieſe Identität als das Reſultat des dialectiſchen Verlaufes des Ganzen iſt das mit ſich Identiſche, das deßhalb wiederum die Form der Unmittelbarkeit hat. Als ſolche iſt ſie der ſich zu ſich ſelbſt verhaltende reine Begriff, welcher ebendeßwegen ſich ſelber begreifft oder das begreiffende Wiſſen, ein Wiſſen, in welchem ſowohl das Subjective als auch das Objective bloße Momente ſind, oder das beide als Momente manifeſtirt. Als ſolches iſt das begreiffende Wiſſen als abſolutes Wiſſen der abſoluten Wahrheit gleich, oder wenn die abſolute Wahrheit der In-

halt des abſoluten Wiſſens iſt, ſo iſt das abſolute Wiſſen als die Form dieſes Inhalts mit dem Inhalt ſelbſt identiſch, die abſolute Wahrheit als der Inhalt und das abſolute Wiſſen als die Form ſind nicht von einander unterſchieden, ſondern fallen in Eins zuſammen, die abſolute Wahrheit iſt das abſolute Wiſſen und das abſolute Wiſſen die abſolute Wahrheit. Deßhalb iſt das abſolute Wiſſen als das vollendete Wiſſen das Anundfürſichſeyn des Geiſtes oder der ſich als Geiſt wiſſende Geiſt, das Wiſſen ſeiner als aller Wahrheit und damit das wahre Wiſſen, weil die Wahrheit ihre Gewißheit ſelbſt iſt. Das abſolute Wiſſen weiß den Begriff als ſein eigenes Thun, indem die Form deſſelben der Begriff in ſeiner Totalität iſt, und damit als ſeinen eigenen Inhalt. Als ſolches iſt es reines Anſchauen, das mit ſich identiſche Allgemeine, welches nicht in den concreten ſich in ſich unterſcheidenden Inhalt ein Fremdes einmiſcht, ſo daß das Concrete überhaupt einzig und allein dem Inhalte angehört oder der Inhalt ſelbſt alles Thun ausmacht, weil der Inhalt der Begriff iſt, als auch reines Wiſſen, indem es die Thätigkeit des Begriffs ſelbſt iſt, alſo der Inhalt zugleich ſeine Beſtimmtheit von demſelben erhält. Es iſt das abſolute Wiſſen der Begriff, welcher ſich ſelber gegenſtändlich iſt, oder der ſich als Begriff wiſſende Begriff, die ihren Inhalt ſelbſt anſchauende Form, oder der Inhalt deſſelben iſt die mit ſich identiſche Form, die Totalität der Form, es iſt die eigene Form ſeines Inhalts. Als ſolches iſt das abſolute Wiſſen das Wiſſen ſeiner Form als der immanenten Form des Gegenſtandes ſelbſt und deßhalb die Freiheit des Wiſſens, welches ſich vollkommen klar und durchſichtig iſt.

Indem durch die abſolute Negativität als negative Beziehung auf ſich die Wahrheit einzig und

allein nur Wahrheit iſt, weil ſie vermittelſt derſelben als die Einheit des Begriffs und der Realität oder als das abſolute Wiſſen ſich manifeſtirt, ſo beſteht dieſe Manifeſtation in der Vermittlung des Erkennens, von welcher das Unmittelbare der Anfang oder das Anſich nur Moment iſt, und das Reſultat die Wahrheit deſſelben ausmacht, der Anfang ſich alſo erſt im Reſultate erreicht, und das für ſich iſt als Reſultat, was er als Anfang nur an ſich iſt, ſo daß das Fürſich die Wahrheit des Anſich, das Ideale die Wahrheit des Realen und damit der Geiſt die Wahrheit der Natur iſt.

Als die Wahrheit iſt deßhalb das Abſolute nicht nur das Anſich oder die bloße Subſtanz, das bloße Weſen, ſondern ebenſoſehr das Fürſich, Subject, Selbſtbewußtſeyn, Gott nicht nur Gott als ſolcher, ſondern ebenſoſehr Geiſt. Das Abſolute iſt an ſich die Einheit der Subſtanz, des Anſich oder des Weſens und des Subjects oder des Fürſich d. h. die Einheit ſeiner und des Selbſtbewußtſeyns. Aber als ſolches iſt es nicht ein Vorausgeſetztes, wie die abſolute Indifferenz in der Wiſſenſchaft des abſoluten Erkennens, welche der Selbſtvermittlung entbehrt, und deßhalb gegen die Wirklichkeit ſelbſt ein Unwirkliches iſt, ſondern das Abſolute iſt nur das abſolute Weſen in der Vermittlung und als ſolches die Manifeſtation ſeiner als der abſoluten Wahrheit. Als die Vermittlung des ſich anders Werdens mit ſich ſelber iſt das Abſolute nicht ein Urſprüngliches oder rein Unmittelbares, ſondern ein ſich mit ihm ſelber entzweiendes und durch dieſe Selbſtentzweiung ſich vermittelndes oder einigendes Weſen. Wie es mit ſich entzweit iſt, iſt es mit ſich verſöhnt, die Entzweiung iſt wie die Verſöhnung jede nothwendig, oder nur dadurch, daß

das Abſolute mit ſich ſelber entzweit iſt, iſt es mit ſich verſöhnt, und umgekehrt. Wegen dieſer Bewegung des ſich ſelbſt Setzens iſt das Abſolute das Werden ſeiner als des Anſich zu ihm ſelber wie es an und für ſich iſt, und dieſes Werden ein Manifeſtiren.

Dieſe Manifeſtation des Abſoluten iſt die Religion des Geiſtes als die offenbare oder wahre Religion, und indem die Religion des Geiſtes die Verſöhnung des göttlichen Geiſtes iſt, hat dieſelbe, weil keine Verſöhnung ohne Entzweiung iſt, die Religion der Entzweiung als ein Negatives. Indem alſo das Abſolute als die Einheit ſeiner und des Selbſtbewußtſeyns nur erſt an ſich der Geiſt und damit noch nicht für ſich derſelbe iſt, iſt es mit ſich entzweit, und die erſte Wirklichkeit des Abſoluten als des Geiſtes iſt die unmittelbare oder natürliche Religion. Das Abſolute in der natürlichen Religion iſt als Anſich noch nicht das Fürſich dieſes Anſich, oder das Wirkliche, weil es als ſolches nicht das ſeiner ſelbſtbewußte und darum mit ſich entzweit iſt. Der Inhalt der Naturreligion iſt deßhalb ein Negatives überhaupt, oder die Naturreligion iſt darum nur Religion, indem in derſelben das Abſolute nicht für ſich der Geiſt und derſelbe alſo nicht mit ſich verſöhnt iſt. Ebendeswegen iſt ſie ſelbſt nicht ihre Wahrheit, ſowenig als die Selbſtentzweiung des Abſoluten für ſich das Wahre iſt, ſondern wie die Wahrheit der Entzweiung die Verſöhnung ausmacht und die Entzweiung zur Verſöhnung ſich aufhebt, ſtellt ſie ſich ſelbſt durch ihren Uebergang in die Kunſtreligion als das Unwahre dar, weßhalb dieſelbe nur als relativ nothwendig zu begreiffen iſt. In der Kunſtreligion iſt wie in der Naturreligion das Abſolute mit ſich entzweit, weil es in derſelben, wenn auch die Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns erreicht hat, dennoch nicht das Selbſtbewußt-

ſeyn ſelbſt iſt, indem die bloße Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns nur die Aeuſſerlichkeit deſſelben ausmacht. Weil alſo in dieſer Geſtalt das Selbſtbewußtſeyn vorſtellend das Abſolute nicht der ſeiner ſelbſtbewußte Geiſt iſt, geht die Kunſtreligion, indem ſie die Selbſtentzweiung des göttlichen Geiſtes zu ihrem Inhalte hat, in die offenbare Religion über, deren Inhalt die Verſöhnung ausmacht, und in welcher der göttliche Geiſt der ſeiner ſelbſtbewußte Geiſt und deßhalb mit ſich verſöhnt iſt. Indem die Naturreligion und die Kunſtreligion als die Wirklichkeit der Entzweiung des göttlichen Geiſtes der Grund ſind, aus welchem die offenbare Religion als die Wirklichkeit der Verſöhnung des abſoluten Geiſtes mit ſich ſelber hervorgeht, iſt, wie die Verſöhnung die Wahrheit der Entzweiung, die offenbare Religion die Wahrheit der natürlichen Religion und der Kunſtreligion, weil ſie in der Verſöhnung, hingegen die Naturreligion und die Kunſtreligion in der Entzweiung ſich bewegt und verwirklicht. Die offenbare Religion iſt alſo nicht eine unmittelbare, ſondern weil ſie die Verſöhnung des göttlichen Geiſtes mit ſich und dem menſchlichen Geiſt zu ihrem Inhalte hat, iſt die Entzweiung in derſelben ein Moment, das ſich als die Naturreligion und die Kunſtreligion darſtellt, und deßhalb eine durch die Entzweiung vermittelte Religion, ſowie auch das abſolute Wiſſen als das Anundfürſich die Entzweiung des göttlichen Weſens mit ſich und dem menſchlichen Geiſt in der Form des reinen Gedankens als des Fürſich enthielt, welches ſich als ein Moment deſſelben erwieſen.

Auf dieſelbe Weiſe zeigt ſich die Entzweiung des menſchlichen Geiſtes mit dem göttlichen Geiſt als ein ſich aufhebendes Moment der offenbaren Religion, das ſeine Geſtalten als Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn, Vernunft, und Geiſt manifeſtirt, deren

lebendige Einheit das allgemein wirkliche Selbſtbewußtſeyn oder der Geiſt des Menſchengeſchlechts iſt, ſo daß, wie es in der offenbaren Religion der göttliche oder abſolute Geiſt aus der Selbſtentzweiung in der Naturreligion und der Kunſtreligion zurückgekehrt die Einheit mit ſich iſt, der göttliche Geiſt als die Verſöhnung mit dem wirklichen Selbſtbewußtſeyn oder dem Geiſt der Menſchheit verſöhnt die Entzweiung deſſelben mit dem göttlichen Geiſt aufgehoben hat. Indem alſo die offenbare Religion die Verſöhnung zu ihrem Inhalte hat, iſt ſie als die Wahrheit der Religion, deren Inhalt die Entzweiung ausmachte, das Aufheben derſelben, und als ſolche das Aufheben des mit dem göttlichen Geiſt entzweiten wirklichen Selbſtbewußtſeyns oder des menſchlichen Geiſtes, der deßhalb aus ſeiner Entzweiung zurückgekehrt mit ſich zur Einheit gelangt oder verſöhnt iſt. Wegen des Aufhebens der Selbſtentzweiung des abſoluten Geiſtes in der Naturreligion und der Kunſtreligion iſt die Verſöhnung des abſoluten Geiſtes mit ſich in der offenbaren Religion zugleich die Verſöhnung des Geiſtes der Menſchheit mit dem abſoluten Geiſt, und indem, wie die Naturreligion dem Bewußtſeyn und die Kunſtreligion dem ſittlichen Geiſt, die offenbare Religion dem Weltgeiſt angehört, iſt in derſelben der Weltgeiſt mit dem abſoluten Geiſt verſöhnt. Als Selbſtbewußtſeyn und als Geiſt für ſich iſt beides alſo als abſolut allgemeines Selbſtbewußtſeyn mit dem abſoluten Geiſt entzweit, aber wie die Entzweiung nur durch die Verſöhnung und an derſelben als ihrer Wahrheit ſich aufhob, bewegt ſich das abſolut allgemeine Selbſtbewußtſeyn oder der Weltgeiſt in der Entzweiung ſeiner mit dem abſoluten Geiſt zur Verſöhnung oder zur Identität mit ſeinem abſoluten Weſen als ſeiner Wahrheit,

welche derſelbe in der offenbaren Religion gewinnt. In dieſer Religion iſt die Entfaltung der durch die Selbſtentzweiung vermittelten und deßhalb verſöhnten Einheit des abſoluten Geiſtes mit ſich, ſowie die Verſöhnung des Weltgeiſtes mit dem abſoluten Geiſt vollendet, durch welche Vermittlung das allgemeine Selbſtbewußtſeyn abſolut geiſtiges Selbſtbewußtſeyn iſt, ſo daß die Welt mit dem göttlichen Geiſt als ihrem abſoluten Weſen und Gott als abſoluter Geiſt mit dem Weltgeiſt als die Wahrheit deſſelben verſöhnt und identiſch iſt, und dieſe Verſöhnung als die abſolute Wahrheit den Inhalt der offenbaren Religion ausmacht.

Die Religion des Geiſtes iſt als die offenbare d. h. die enthüllte Wahrheit die wahre Religion, deren Wahrheit deßhalb nicht blos eine relative Nothwendigkeit und damit eine negative, wie die der natürlichen Religion und der Kunſtreligion, ſondern die abſolute Wahrheit heit ſelbſt iſt. In ihr hat das abſolute Weſen als die Subſtanz ſich zum Selbſtbewußtſeyn oder ſein Anſich zum Fürſich, und umgekehrt das Subject, Selbſtbewußtſeyn oder Fürſich ſich zum Anſich als dem allgemeinen Selbſt entäuſſert, ſo daß durch dieſe Entäuſſerung jedes, ſowohl die Subſtanz oder das Weſen und das Selbſtbewußtſeyn als an ſich das Andre, nämlich die Subſtanz das Selbſtbewußtſeyn und das Selbſtbewußtſeyn die Subſtanz zu ſeyn ſich beweiſet, damit dieſe Einheit der Subſtanz als ihrer mit dem Subject oder Gott als Geiſt für das Selbſtbewußtſeyn vorhanden iſt. Deßhalb iſt der Geiſt durch dieſe gegenſeitige Entäuſſerung der Subſtanz zum Subject und des Subjectes zur Subſtanz, weil die Subſtanz Subject und das Subject Subſtanz geworden iſt, als die Einheit derſelben, in der ſowohl die Subſtanz als das Selbſtbewußtſeyn jedes nur ein Moment iſt, ins Daſeyn getreten. Der Geiſt iſt

alſo da als das Selbſtbewußtſeyn oder iſt als ein wirklicher Menſch erfunden worden, welches Daſeyn für die ſinnliche Gewißheit des unmittelbaren Bewußtſeyns vorhanden iſt, und von dem Bewußtſeyn als die Gottheit erkannt wird. So wird aber Gott als dieſer einzelne Menſch angeſchaut, und als dieſer einzelne Menſch iſt die Subſtanz nur Selbſtbewußtſeyn, welches denn als das Wiſſen des Weltgeiſtes von ſich der Inhalt dieſer Religion iſt. Die offenbare Religion iſt deßhalb das Bewußtſeyn des Geiſtes über ſich, das zu ſeyn, was er in Wahrheit iſt, nämlich Geiſt, oder in ihr weiß der Geiſt ſich als das was er iſt, Gott iſt in dieſer Religion in ſich, oder was daſſelbe iſt, der Geiſt. Das Bewußtſeyn über ſich iſt mit ihm als Selbſtbewußtſeyn identiſch, und das göttliche Weſen iſt deßhalb offenbar, weil es als Selbſtbewußtſeyn gewußt wird, und das Wiſſen ſeiner als ſeines Offenbarſeyns das Selbſtbewußtſeyn iſt. Denn das göttliche Weſen iſt dem Bewußtſeyn als Geiſt gegenſtändlich oder es iſt für das Bewußtſeyn nicht ein Andres, weil es Selbſtbewußtſeyn iſt, es iſt damit für es ſelbſt, wie es iſt, und die Geſtalt, welche es für es ſelbſt hat, iſt es ſelbſt, ſein Bewußtſeyn iſt durchaus ganz ſeinem Selbſtbewußtſeyn gleich, oder als Geiſt iſt das abſolute Weſen für ſich, das als die Gleichheit mit ſich ein Seyn für Andres iſt, aber für welches es iſt, iſt es ſelbſt, es iſt ſomit offenbar, weil es die Gewißheit deſſen iſt, für was es überhaupt da iſt. Das abſolute Weſen hat als ein ſeyendes Selbſtbewußtſeyn ſeinen Begriff als die Einheit ſeiner als der Subſtanz und des Subjects vollendet, weil es in dieſem ſeyenden Selbſtbewußtſeyn als das abſolute Weſen da iſt, und indem das Daſeyn deſſelben nicht nur das ſinnliche Bewußtſeyn, ſondern als das abſolute

Weſen ſelbſt religiöſes Bewußtſeyn iſt, iſt dieſe Einheit der ſinnlichen und der abſoluten Gewißheit oder des Seyns und des Weſens, der Unmittelbarkeit und der Vermittlung das Offenbarſeyn des göttlichen Weſens.

Indem Gott oder das abſolute Weſen der Geiſt und als ſolcher ein unmittelbares Daſeyn hat oder ein ſeyendes Selbſtbewußtſeyn iſt, iſt der Geiſt in der Form dieſes Einzelnen wohl die abſolute Gewißheit des abſoluten Weſens, welche aber, weil es die Gewißheit dieſes Einzelnen iſt, noch nicht zur geiſtigen Allgemeinheit ſich vermittelt hat. Denn das Bewußtſeyn des Geiſtes über ſich, der Geiſt zu ſeyn, iſt zunächſt nur das Bewußtſeyn dieſes einzelnen Gott gewordnen Menſchen, ebendeswegen noch nicht das Bewußtſeyn des allgemeinen Weltgeiſtes ſelbſt. Als Seyn für Andres iſt dieſes einzelne Selbſtbewußtſeyn ein Dieſer, als ein Andres überhaupt für das, für welches es da iſt, aber dieſes Andre für welches es da iſt, iſt ebenſoſehr unmittelbares Bewußtſeyn, wie jenes einzelne Selbſtbewußtſeyn, welches als ſinnliches Bewußtſeyn, indem jenes als dieſer ſich aufhebt und dadurch die ſinnliche Gegenwart für daſſelbe in eine Vergangenheit verkehrt wird, zum geiſtigen Bewußtſeyn ſich vermittelt, oder, wie jenes einzelne Selbſtbewußtſeyn ſein ſinnliches Bewußtſeyn aufhebt und durch dieſes Aufheben deſſelben geiſtiges Bewußtſeyn wird, damit zum Wiſſen ſeiner als des Geiſtes oder Geiſt zu ſeyn gelangt iſt.

Als dieſes geiſtige Bewußtſeyn iſt ſeine Subſtanz die Gemeinde als allgemeines Selbſtbewußtſeyn, welche in jenem geiſtigen Bewußtſeyn als dem einzelnen Selbſtbewußtſeyn allgemeines Selbſtbewußtſeyn iſt. Das Bewußtſeyn des Geiſtes in ſeiner Gemeinde iſt aber noch nicht die vollendete Vermittlung des Geiſtes,

weil dieſelbe nicht im reinen Denken, ſondern in der Form des Vorſtellens wirklich iſt, oder die Momente ſeines wahren Inhalts nur äuſſerlich auf einander bezogen ſind. Es fallen ebendeßwegen Form und Inhalt noch auseinander oder der wahre Inhalt hat noch keineswegs auch ſeine wahre Form erhalten, weßhalb die Vorſtellung die ſynthetiſche Verbindung des reinen Denkens und des Selbſtbewußtſeyns als ſolchen ausmacht, ſo daß ſie beides in ihr Element, welches ſie ſelbſt iſt, verwandelt hat. Der wahre Inhalt aber, abgeſehen von ſeiner unwahren Form, iſt die Subſtanz des Bewußtſeyns der Gemeinde, welche denſelben als die Gewißheit ihres eigenen Geiſtes weiß. Aber wegen des bloßen Vorſtellens iſt die Beziehung des Bewußtſeyns der Gemeinde auf dieſen wahren Inhalt eine nur äuſſerliche, weshalb es in demſelben ſich nicht als reines Denken erfaßt. In dieſem Bewußtſeyn iſt das reine Denken ſchon das Andre ſeiner, oder das abſolute Weſen, welches der abſolute Geiſt und damit für ſich ſelbſt d. h. ſich gegenſtändlich iſt, iſt in demſelben in das Vorſtellen übergegangen, in welchem ſeine Momente, die in ihm als dem reinen Denken abſolut flüſſig ſich bewegen, und ſo die unterſchiedsloſe Ruhe ſelbſt, für ſich als das Andre gegenſtändlich ſind, und für ſich gegen einander Beſtehen haben. Das in dem reinen Denken Andersſeyn des abſoluten Geiſtes als des Weſens, nämlich ſein Fürſichſeyn, welches deßhalb als in dem Element des reinen Denkens ein ganz Unterſchiedsloſes iſt, iſt nun in dem Elemente des Vorſtellens als dem Andern des reinen Denkens ein wirklicher Unterſchied, welcher als eine erſchaffene Welt unmittelbares Daſeyn iſt. Jenes Fürſich als das Andre des Anſich oder des Weſens im reinen Denken iſt alſo im Vorſtellen als dem Andern des Denkens ein Seyn

für Andres, aber wie jenes Fürſich als das Andre des Weſens noch nicht die Vollendung des abſoluten Geiſtes in dem Elemente des reinen Denkens iſt, ſondern dieſe erſt das Fürſich als die in ſich zurückgekehrte Einheit und damit das Wiſſen ſeiner im Andern ausmacht, ſo iſt die Welt als Seyn für Andres noch keine vollendete Welt, und deßhalb hat dieſelbe an ihr das, für welches ſie iſt, nämlich das geiſtige Bewußtſeyn, in welchem als dem Selbſt ſie erſt ihre Vollendung erreicht hat. Dieſes geiſtige Bewußtſeyn als ein einzelnes Selbſt iſt zunächſt das ſich als Welt von ſich unterſcheidende, ſo daß die Welt als es ſelbſt ein Andres iſt, es iſt damit noch nicht für ſich ſelbſt ein Andres und deßhalb noch an ſich ein blos Weſenhaftes, gleichſam noch ein Gedankenloſes, ein Unſchuldiges, aber als ſolches wie im reinen Denken der abſolute Geiſt als Weſen nur ein Moment und als dieſes das Negative an ſich ſelbſt war, wird es ſich ſelbſt ein Andres oder Fürſich, es kömmt zum Wiſſen ſeiner als desjenigen, deſſen Wahrheit iſt, nicht ein blos Unmittelbares zu ſeyn, ſondern aus der Mannigfaltigkeit ſeines unmittelbaren Bewußtſeyns in ſich zu gehen, um für ſich zu ſeyn oder ſich zu wiſſen. Als Fürſich weiß ſich aber das Bewußtſeyn nur dadurch, daß es nicht das Anſich oder das Unſchuldige iſt, damit weiß es ſich überhaupt nur als dieſes Wiſſen, als es ſich gegen jenes Anſich oder die Unſchuld als Fürſich oder ſchuldig, gegen jenes als das Gute ſich als das Böſe weiß. Indem aber das Selbſt als Wiſſen die Wirklichkeit des Guten und Böſen ausmacht, das Böſe alſo als wirkliches Selbſtbewußtſeyn das Böſe iſt, und näher, weil es durch ſeinen Gegenſatz nämlich das Gute nur iſt, was es iſt, muß auch das Gute wirklich werden, oder das göttliche Weſen ſich

erniedrigen, das eben dadurch als das bloße Anſich ſeine Unwirklichkeit aufhebt und für ſich wird, weil es als Anſich nicht fürſich ſeyn kann oder nur dadurch Anſich iſt, daß es nicht das Fürſich iſt, und deßhalb nothwendig ſich aufhebt, ſowie das göttliche Weſen für ſich oder wirklich, überhaupt ein daſeyendes Selbſtbewußtſeyn geworden, als dieſes wirkliche Selbſtbewußtſeyn oder Fürſich im Gegenſatze gegen es als Anſich iſt, und damit wie jenes Anſich zum Fürſich oder das göttliche Weſen zum wirklichen Selbſtbewußtſeyn, ſo dieſes als die ſelbſtiſche Wirklichkeit oder das Fürſich ſich zum göttlichen Weſen entäuſſert und dieſe Entzweiung in die Verſöhnung verkehrt, und das ſinnliche Daſeyn des göttlichen Weſens oder die ſelbſtiſche Wirklichkeit deſſelben als aufgehoben geſetzt iſt. Damit iſt denn auch der Gegenſatz des Anſich und Fürſich aufgehoben, und das unmittelbare Daſeyn oder die ſinnliche Gegenwart des göttlichen Weſens nicht mehr ein Beſondres oder ein Fürſich gegen das Anſich, ſondern als Allgemeines das Anundfürſich, das allgemeine Selbſtbewußtſeyn oder der Geiſt. Dadurch iſt das Vorſtellen der Gemeinde in das reine Selbſtbewußtſeyn übergegangen, weil durch die gegenſeitige Entäuſſerung des göttlichen Weſens und des wirklichen Selbſtbewußtſeyns das Fürſichbeſtehen der Momente und damit das Element des Vorſtellens ſelbſt ſich aufgehoben hat, ſo daß nun der Geiſt als Gemeinde und die Gemeinde als das Selbſtbewußtſeyn ſich von ſeiner bloßen Vorſtellung unterſcheidet, um für ſich in dem Elemente des reinen Selbſtbewußtſeyns zu ſeyn, was ſie im Elemente des Vorſtellens nur an ſich iſt.

Was nun im Vorſtellen die Entäuſſerung des wirklichen Selbſtbewußtſeyns als des natürlichen Daſeyns des göttlichen Weſens war, wird in dem Elemente

des Selbſtbewußtſeyns zur Entäuſſerung des natürlichen Daſeyns überhaupt, indem das natürliche Daſeyn als das Böſe gewußt wird, und das Selbſt aus dieſem gewußten Böſen in ſich zurückgeht. Es entäuſſert damit das reine Selbſtbewußtſeyn ſich nicht wirklich in dieſem Elemente des Selbſtbewußtſeyns, wie in dem Elemente des Vorſtellens das wirkliche Selbſtbewußtſeyn, das ſelbſtiſche Wirkliche oder der Menſch gewordene Gott, ſondern nur ſein natürliches Daſeyn, weil es als Wiſſen das ſich mit ſich Verſöhnende iſt, hingegen jenes wirkliche Selbſtbewußtſeyn als das Fürſich gegen das Anſich die Entzweiung darſtellte. Indem aber die Verſöhnung die Wahrheit der Entzweiung iſt, iſt dieſe Entzweiung und das Vorſtellen in der Verſöhnung als dem Wiſſen aufgehoben, und damit das Element des reinen Denkens durch das Element des Vorſtellens zum reinen Selbſtbewußtſeyn vermittelt, welches erſtre in dem leztern in Wahrheit erſt Wirklichkeit erhalten hat. Denn in dem Vorſtellen war dem wirklichen Selbſtbewußtſeyn noch das Anſich das Weſen, gegen welches es ſich als das Unwahre wußte, und deßhalb durch die Entäuſſerung ſeiner ſich mit demſelben verſöhnte, ſtatt daß im Selbſtbewußtſeyn oder im Geiſte das Weſen nichts vor dem Selbſt voraus hat, weil das Weſen ſelbſt als Selbſt iſt, oder es als die bloße Abſtraction ſich aufgehoben hat. Es iſt damit das Selbſt die Gewißheit der Unwahrheit des Weſens als des bloßen Weſens, und ſo das Weſen ſelbſt dieſe Gewißheit, weil es nur als dieſelbe wirklich oder das Wiſſen, das reine Selbſtbewußtſeyn iſt. Als ſolches iſt es der Geiſt, der ſich als Geiſt weiß und ſeine Vorſtellung hat den wirklichen Geiſt zu ſeinem Inhalte, welcher die abſolute Wahrheit iſt, indem es die Unterſcheidung ſeiner als des Selbſtbewußt-

ſeyns von dem Weſen aufhebt oder als Selbſtbewußtſeyn das Weſen iſt. Sein Seyn iſt darum es ſelbſt als Geiſt und deßhalb das Wiſſen.

Der Inhalt, welcher der Gemeinde als die abſolute Wahrheit gegenſtändlich iſt, iſt wohl als wahrer Inhalt alle Wahrheit, aber derſelbe iſt für die Gemeinde nur in der Form des Vorſtellens, nicht hat die Gemeinde ihr eigenes Selbſtbewußtſeyn zum Gegenſtand oder ſie hat noch nicht das Bewußtſeyn über ihr Wiſſen, über ihr eigenes Selbſtbewußtſeyn, ſo daß ihr Bewußtſeyn ihrem Selbſtbewußtſeyn noch ungleich iſt. Die Gemeinde in ihrem Thun vollbringt das göttliche Leben, denn durch die Entäuſſerung des natürlichen Daſeyns iſt ſie die reine Negativität, als welche das Weſen Selbſtbewußtſeyn oder Gott Geiſt iſt, aber die Entäuſſerung des Weſens zum Selbſtbewußtſeyn iſt für ſie ein Jenſeits, das ſie nicht erfaßt und gegenwärtig weiß. Ihre Verſöhnung hat ſie deßhalb nicht in ihrem reinen Selbſtbewußtſeyn, ſondern nur im Elemente des Vorſtellens, das die Gegenwart in die beiden Extreme nämlich die Vergangenheit und die Zukunft verkehrt, und als die Welt, welche noch ein Unverſöhntes iſt, darſtellt, die mit dem Bewußtſeyn zuſammenfällt, ſo daß dieſelbe mit dem Selbſtbewußtſeyn entzweit bleibt. Der Inhalt, welchen das Bewußtſeyn der Gemeinde hat, oder der dem Selbſtbewußtſeyn gegenſtändlich iſt, iſt als die abſolute Wahrheit der abſolute Geiſt, aber als in dem Elemente des Vorſtellens hat der Geiſt ſein Bewußtſeyn noch nicht überwunden, oder iſt noch mit der Subjectivität behaftet, iſt damit noch nicht das Wiſſen als reines Begreiffen des Gegenſtändlichen. Die Ueberwindung des Bewußtſeyns iſt eben das Wiſſen als reines Begreiffen, damit das begreiffende Wiſſen, als wel=

ches der Geiſt jenen mit der Subjectivität behafteten Inhalt oder den abſoluten Geiſt in der Form des Vorſtellens zu einem Momente herunterſetzt, deßhalb die Subjectivität und die Objectivität als Momente manifeſtirt, und dem abſoluten Inhalt die Form des Selbſtes ertheilt, ſo daß der Geiſt ſeinen Begriff realiſirt und in dieſem ſeinem Begriffe das Wiſſen und die Wahrheit iſt. Indem ſo die Wahrheit als der abſolute Inhalt in der Form des Wiſſens des Geiſtes als ſeiner ſelbſt an und für ſich die Wahrheit iſt, iſt dieſelbe dem Bewußtſeyn gegenſtändlich. Der Gegenſtand des Bewußtſeyns iſt damit der Begriff ſelbſt, in welchem der Geiſt ſich ſelbſt hervorbringend die Wiſſenſchaft oder die Philoſophie iſt, weil er die Geſtalt des Begriffs in ſeiner Gegenſtändlichkeit hat, deſſen Inhalt die Form ſelbſt iſt, alſo Form und Inhalt als identiſch in Eins zuſammenfallen. Das reine Element des geiſtigen Daſeyns iſt der Begriff, als welcher der Geiſt ſich ſelbſt erzeugt, und in der Wiſſenſchaft des erſcheinenden Wiſſens iſt das abſolute Wiſſen als das Anundfürſich und damit die Einheit der Religion als des Anſich und der Geſchichte als des Fürſich dieſer Begriff, oder indem der Weltgeiſt ſeine Geſtalten verwirklicht, und durch dieſe Verwirklichung zur Verſöhnung mit dem göttlichen Geiſte in der offenbaren Religion ſich vermittelt, iſt derſelbe als das Manifeſtiren dieſer ſeiner Verwirklichung das Fürſich, ſowie die Religion als der mit dem Weltgeiſt identiſch manifeſtirte abſolute Geiſt das Anſich, deren Einheit das abſolute Wiſſen als das Anundfürſich ausmacht. In dieſem Begriffe hat jedes Moment deſſelben die Form des Begriffs, oder in demſelben iſt jedes Moment der Begriff als beſtimmt, weßhalb die Wahrheit und das

Wiſſen als identiſch das Element der Wiſſenſchaft iſt.

2.

Die mit dem Inhalt der Religion des Geiſtes identiſche Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens.

Inſofern die Wiſſenſchaft das noch unüberwundene Bewußtſeyn in der Religion des Geiſtes überwunden hat, iſt das Bewußtſeyn in derſelben mit dem Selbſtbewußtſeyn ausgeglichen, und der Geiſt als ſie ſein wahres Wiſſen von ihm ſelbſt. Indem deßhalb die Wiſſenſchaft das Subjective und Objective als Momente manifeſtirt, weil ihr Element das abſolute Wiſſen iſt, iſt das ſpekulative Denken weder jenes noch dieſes, aber zugleich ſowohl dieſes als auch jenes. Es iſt damit das Denken nicht ein blos Subjectives ohne Objectives und umgekehrt, ſondern weder Subjectives noch Objectives und ſowohl Subjectives als auch Objectives, es unterſcheidet das Denken ſich alſo in ſich ſelbſt, und iſt als dieſes ſich in ſich unterſcheidende das mit ſich identiſche, ſowie als mit ſich identiſches das ſich in ſich unterſcheidende Denken.

Das rein ſpekulative Denken als das ſich in ſich unterſcheidende und in dieſem ſeinem Unterſchiede von ſich mit ſich identiſche iſt deßhalb wie der Anfang ſo das Ende, das Unmittelbare als vermittelt, oder das Unmittelbare iſt ein nicht der Vermittlung Entgegengeſetztes, ſondern das Denken iſt als das ewig ſich mit ſich ſelbſt vermittelnde in dieſer unendlichen Vermittlung ſeiner mit ſich ſelber das Unmit-

telbare. Somit iſt es weder von dem ſubjectiven Denken oder der ſelbſtbewußten Vernunft vorausgeſetzt, noch ſetzt es ſich ſelbſt voraus, indem es als abſoluter Anfang das abſolute Ende ſelbſt iſt, nicht von jener, weil indem das blos ſubjective ſelbſtbewußte Denken auf das abſolute oder ſpekulative Denken reflectirt, daſſelbe ſelbſt Denken iſt, und deßhalb in ſeinem Thun als dem Reflectiren das Denken als in ſich unterſchieden ſowie als mit ſich identiſch darſtellt, oder das auf das abſolute Denken reflectirende Denken iſt ſowohl von dem abſoluten Denken unterſchieden als auch mit demſelben identiſch, nicht von dieſem, weil es in ſeiner reinen Unmittelbarkeiit als das mit ſich identiſche Denken ſich von ſich unterſcheidet, oder ſowohl den Unterſchied als die Identität ausdrückt.

Innerhalb des abſoluten oder ſpekulativen Denkens entwickeln ſich als Momente des Wahren das Abſtracte oder Verſtändige als das Anſich, das Unmittelbare, welches als das einfach abſtract Beſtimmte das Allgemeine und damit das Poſitive iſt, und als ſolches nothwendig in Andres übergeht. Dieſes Andre iſt das Dialectiſche oder Negativvernünftige als das Fürſich, die Vermittlung, das Beſondere, Negative, die ſich ſelbſt beſtimmende Fortbewegung des Begriffs überhaupt, das ſich deßhalb zum Spekulativ- oder Poſitivvernünftigen als dem Anundfürſich, der Aufhebung der Vermittlung, dem Einzelnen, der Negation des Negativen, als der Einheit des Allgemeinen und Beſondern oder des Anſich und des Fürſich und damit der Totalität des Ganzen aufhebt. Dieſe Totalität iſt als dialectiſche Selbſtbewegung des Begriffs das Denken in der Einheit des Subjectiven und Objectiven, ſo daß alles Concrete von dem ſpekulativen Denken als die Identität des Unmit-

mittelbaren und der Aufhebung der Vermittlung oder des Poſitiven und der Negation des Negativen aufgezeigt wird.

Indem nun das ſpekulative Denken ſelbſt das Concrete iſt, iſt die Entfaltung ſeiner in und durch ſich ſelber, indem ſie Analyſe iſt, zugleich Syntheſe, oder in demſelben die Bewegung vorwärts zugleich die Bewegung rückwärts, der Ausgang des Denkens bewegt ſich hin zum Reſultate und das Ende zum Anfang, und dieſe abſolut freie Bewegung iſt das abſolute Denken ſelber. Inſofern nun dieſes Denken das Element der Wiſſenſchaft iſt, führt die Wiſſenſchaft von ſich ſelber den Beweis, und dieſes Beweiſen ihrer durch ſie ſelbſt iſt das Manifeſtiren oder die Manifeſtation, das ſich ihr ſelber Offenbaren an und für ſich, oder das Setzen des Subjectiven und Objectiven, welches, indem beides jedes als Moment geſetzt iſt, ſich wieder aufhebt, damit als die ewige Vermittlung mit ſich ſelbſt das ſich ins Unendliche mit ſich ſelber Vermitteln.

Hat nun das ſpekulative Denken ſeinen Anfang in ſeinem Ende, ſo iſt der Anfang der Wiſſenſchaft das ſpekulative Denken ſelbſt, und die abſolute Idee als das Reſultat oder das Ende dieſer Anfang durch unendliche Vermittlung. Als Anfang iſt das ſpekulative Denken in ſich unterſchieden oder in dem Unterſchiede ſeiner von ſich iſt es ſich ſelber der Anfang und als ſolches das Unmittelbare, ſo daß das Anſich als das von dem Anundfürſich als dem Denken Unterſchiedene, das Gedankenloſe, Nicht-Denken, oder Seyn iſt, welches darum auch reiner Gedanke genannt werden kann, weil das Denken in dem Unterſchiede ſeiner von ſich als Seyn ſich weiß, und ſein Wiſſen darin beſteht, ſich mit dem Seyn als Eins oder viel-

mehr als das Seyn ſelbſt zu wiſſen, ſich als Wiſſen noch nicht von Seyn zu unterſcheiden, alſo als Denken von ſich als Seyn unterſchieden zu ſeyn, und mit dieſem ſeinem Unterſchiede von ſich zuſammenzufallen.

Dieſes reine Seyn als der Anfang iſt das rein Unmittelbare, das ganz Unbeſtimmte, ſo daß ſeine Beſtimmtheit dieſe iſt, das Unbeſtimmte zu ſeyn, damit der Anfang nur der Form und nicht, wie in der Wiſſenſchaft des abſoluten Erkennens, dem Inhalte nach beſtimmt iſt. Wegen der Beſtimmtheit des Seyns als des rein Unbeſtimmten hat daſſelbe gar keine Beſtimmtheit d. h. weder eines Seyenden, irgend eines Dinges, noch eines Gedachten u. ſ. f. und weil überhaupt gar nichts ſeyn kann, was demſelben entſpreche oder es ſeyn könnte, iſt es eben nur dadurch was es iſt, es iſt ſomit Nichts. Das Nichts zu ſeyn iſt die Wahrheit des Seyns, oder das Nichts iſt das, als was das Seyn beſtimmt iſt, nur durch Nichts, welches das Seyn iſt, iſt das Seyn das Unbeſtimmte, oder indem das Seyn nicht dieſes oder jenes, nicht irgend etwas iſt und ſeyn kann, iſt es Nichts. Indem alſo das Seyn durch Nichts vermittelt iſt, hebt ſich dieſe Vermittlung auf, oder das Seyn als das Unbeſtimmte, deſſen Beſtimmtheit als Vermittlung das Nichts iſt, welche Vermittlung negirt die aufgehobene Vermittlung ausmacht, iſt in dieſem Aufgehobenſeyn ſeiner Vermittlung das Werden, das ſich zum Daſeyn aufhebt u. ſ. f. zum Weſen als dem Fürſich ſich entwickelt.

Indem das Denken oder der Begriff alſo unmittelbar als Seyn iſt, hat daſſelbe als das Anſich ſich als das Denken zu manifeſtiren oder muß ſich als das Anundfürſich oder als Begriff offenbar werden. Das Seyn als Anfang beweiſet ſich als ſeine eigene Entwickelung oder führt von ſich ſelber den Beweis,

indem es als Seyn oder Anſich ſich hinbewegt zum Weſen als dem Fürſich. Dieſe Bewegung iſt die Manifeſtation ſeiner als des Weſens hindurch durch die Qualität und näher das Werden, Daſeyn, Fürſichſeyn, und durch die Quantität, als reine Quantität, das Quantum und den Grad, alsdann durch die Einheit der Qualität und der Quantität als das Maaß, welches in das Maaßloſe übergeht, und durch daſſelbe hindurch zum Weſen, als welches das Seyn ſich offenbar iſt. Das Seyn iſt alſo durch ſeine Manifeſtation das Weſen, oder das Seyn erreicht ſich nicht ſelbſt als ſolches, ſondern erſt in dem Weſen und als daſſelbe.

Das Weſen als das ſich auf ſich beziehende Seyn und damit das Fürſich manifeſtirt ſich, wie das Seyn ſich als Weſen offenbar wurde, nicht in ihm ſelbſt und als es ſelber ſondern in dem Begriff und als derſelbe als das Anundfürſich, und bewegt ſich hindurch durch die reinen Reflexionsbeſtimmungen als die Identität, den Unterſchied und den Grund, ſowie durch die Erſcheinung, als die Exiſtenz, die Erſcheinung und das Verhältniß, und durch deren Einheit nämlich die Wirklichkeit, als die abſoluten Verhältniſſe der Subſtanzialität, Cauſalität und Wechſelwirkung zum Begriffe als der Wahrheit und damit der Einheit des Seyns und des Weſens. Durch die Manifeſtation des Weſens zum Begriff führt das Weſen von ſich den Beweis, und das Seyn als das Anſich vermittelſt des Weſens als des Fürſich iſt ſich nun als der Begriff oder das Anundfürſich offenbar, deßhalb nicht mehr das Denken als Seyn oder das Seyn als ſolches ſondern es als das Denken, im Begriff und als Begriff iſt das Seyn Denken.

Der Begriff nun als das Anundfürſich, als welcher das Seyn das Denken iſt, manifeſtirt ſich nicht ihm ſelber als Begriff, wird ſich nicht in ihm ſelber ſondern in der Idee und als die Idee offenbar, indem er ſich hindurch bewegt durch ſich ſelber als den ſubjectiven Begriff, und näher den Begriff als ſolchen, das Urtheil und den Schluß, alsdann durch das Object, als den Mechanismus, den Chemismus und die Teleologie zur Idee als der Einheit des Begriffs und der Objectivität, und damit der ſich wiſſenden Wahrheit. Die Idee als dieſe abſolute Einheit und deßhalb der manifeſtirte oder der ſich offenbare Begriff iſt zunächſt als durch den Begriff vermittelt unmittelbar das Leben, dann das Erkennen, zunächſt die Idee, in welcher der Begriff der ſubjective Begriff iſt, die Idee des Wahren, und alsdann, in welcher derſelbe das Object iſt, die Idee des Guten, welcher Unterſchied der Idee durch den Begriff oder vielmehr durch deſſen Bewegung in der Idee iſt. Aber dieſer Unterſchied in der Idee als der Idee des Wahren und des Guten hebt die Idee ſelbſt auf, indem ſie als die abſolute Idee dieſer aufgehobene Unterſchied oder die Einheit der Idee des Wahren und der Idee des Guten iſt. Die abſolute Idee kann auch das manifeſtirte Seyn heißen, das Seyn als Idee, weil ſie die Manifeſtation des Seyns und das Seyn als die Idee ſich ſelbſt offenbar iſt, oder das Seyn als ſolches durch die Manifeſtation ſeiner als Idee gegen dieſelbe ſich als unwahr beweiſet.

Die abſolute Idee als die Einheit des Anſich und Fürſich und damit das höchſt logiſch Spekulative iſt ſich aber nicht ihr ſelber offenbar, ſondern manifeſtirt ſich als das Anſich in ihrem Andern als dem Fürſich, welches ihr Andres die Natur iſt. Indem deßhalb die

Idee als Idee die Natur oder die Natur als Idee iſt, iſt die Idee auſſer ſich, die Natur das Auſſerſichſeyn der Idee, oder die Idee als Natur iſt ein Andres als die Idee, die Natur nicht die Idee, als Idee iſt die Natur frei, aber indem die Idee Natur iſt, iſt ſie nicht für ſich ſelbſt die Idee, deßhalb auſſer ſich. Zunächſt indem die Idee als Natur frei ſich aus ſich entläßt, manifeſtirt ſie ſich ihr ſelber als das ideale Auſſerſichſeyn nämlich als Raum und Zeit. Dieſes ideale Auſſerſichſeyn wird ſich nicht als ſolches offenbar, ſondern als das reale Auſſereinander oder das Unorganiſche und näher als Inſichſeyn nämlich als die Schwere und das Licht, das ſich ihm als das Organiſche manifeſtirt. Die Natur wird ihr nicht ſelbſt für ſich in ihr ſelber offenbar, ſondern in dem Geiſt und als derſelbe, der ihre Wahrheit iſt, ſo daß zunächſt in der Natur die Idee die Einheit dieſer Aeuſſerlichkeit und als ſolche die Seele der Natur ausmacht.

Wie das Logiſche das Anſich, die Natur das Fürſich, ſo iſt der Geiſt das Anundfürſich, als welcher die Natur ſich manifeſtirt, und zunächſt der ſubjective Geiſt, welcher als Beſtimmtheit in der Identität mit der Natur die Seele derſelben oder die Naturſeele ausmacht, die noch ganz Inhaltsloſes iſt, aber ſich ihr als die beſeelte Seele oder das Bewußtſeyn offenbar wird, das ſich nun von der Natur unterſcheidet. Das Bewußtſeyn aber manifeſtirt ſich ihm als der Geiſt ſelbſt, der die Idee zu ſeinem Inhalte hat, weßhalb der Geiſt, wie die Idee ſich in ſich unterſchieden darſtellte in die Idee des Wahren und in die Idee des Guten, ſich als theoretiſcher und als practiſcher Geiſt unterſcheidet. Als theoretiſcher iſt der Geiſt das Wiſſen als praktiſcher das Wollen, aber der ſubjective Geiſt in dieſem Unterſchiede ſeiner als des theoretiſchen

und des praktiſchen Geiſtes wird ſich ihm nicht in ſich ſelbſt offenbar, ſondern ſein ſich ihm ſelber Manifeſtiren iſt er als die Einheit und deßhalb als das Aufgehobenſeyn dieſes Unterſchiedes, der Geiſt in ſeiner Objectivität oder er als objectiver Geiſt. Der objective Geiſt offenbart ſich ſelbſt in ſeiner Objectivität zunächſt als einzelner Volksgeiſt, der ſich ihm aber als beſonderer Volksgeiſt und damit nur in Beziehung auf andre Völkergeiſter manifeſtirt, hingegen der einzelne Volksgeiſt und der ſich nicht äuſſerlich, ſondern im Begriffe ſelbſt auf die andern Völkergeiſter beziehende beſondre Volksgeiſt ſich ihnen ſelbſt als ihre Einheit, nämlich als der in der Einzelheit und der Beſonderheit allgemeine Geiſt oder der Weltgeiſt offenbar werden. Aber der objective Geiſt als durch die Begriffsbeſtimmungen beſtimmt wird ſich deßhalb nicht als die Wahrheit an und für ſich offenbar, ſondern manifeſtirt ſich ihm, indem ſich dieſe Begriffsbeſtimmungen aufheben, als der abſolute Geiſt, in welchem der ſubjective und der objective Geiſt aufgehoben ſind.

Der abſolute Geiſt als die abſolute Wahrheit iſt als ſolche ſich ſelbſt die Wahrheit oder ſich ſelber der Inhalt, und indem er ſich durch die Manifeſtation des Ganzen als dieſe abſolute Wahrheit beweiſet, iſt in demſelben von dem Anfang als dem unmittelbaren Seyn an Alles auf unendliche Weiſe enthalten, weßhalb ſeine Exiſtenz das Wiſſen iſt. Wegen dieſer Exiſtenz als des Wiſſens wird der abſolute Geiſt gewußt, aber das Wiſſen von demſelben iſt zunächſt das Wiſſen als Kunſtreligion, deren Wahrheit nicht ſie ſelbſt ſondern das Wiſſen als die offenbare Religion iſt, weil das Offenbaren in dieſer Religion ſelbſt das Wiſſen ausmacht. Inſofern der Inhalt derſelben das Wiſſen iſt, iſt ſie die abſolute Wahrheit ſelbſt ihrem Inhalte nach, denn

als ſolche iſt ſie ſich ſelber die Wahrheit, aber weil ihre Form in der Form des Vorſtellens ihrem abſolut wahren Inhalt noch unangemeſſen iſt, iſt ihre Wahrheit der Form nach nicht ſie ſelbſt, ſondern die Wiſſenſchaft. Als ſpekulatives Wiſſen des abſoluten Geiſtes iſt die Wiſſenſchaft ſich ſelbſt die Wahrheit, ſowohl ihrem Inhalt als auch ihrer Form nach, und als ſolche die abſolute Methode, oder als abſolutes Wiſſen iſt die Wiſſenſchaft das abſolute Offenbarſeyn, weil alle Manifeſtation von ihr ausgehend in ſie zurückkehrt. Das Reſultat der Wiſſenſchaft iſt damit die Wiſſenſchaft ſelbſt, und die Wahrheit alles deſſen was in der Wiſſenſchaft und durch dieſelbe manifeſtirt iſt, iſt nicht es ſelbſt ſondern der abſolute Geiſt. Die Wiſſenſchaft, welche als dieſes Reſultat zur Wahrheit, die ſie ſelbſt iſt, ſich manifeſtirt hat, geht eben deßwegen nicht über ſich hinaus, ſondern iſt die Rückkehr in ihren Anfang, welcher als bloßer Anfang für ſich keine Wahrheit zu ſeyn ſich dadurch beweiſet, daß das Reſultat ſeine Wahrheit ausmacht oder als Seyn deßhalb Nichts iſt, weil der abſolute Geiſt einzig und allein die abſolute Wahrheit iſt.

Inſofern die Religion des Geiſtes die abſolute Wahrheit zu ihrem Inhalt hat und die Wiſſenſchaft mit derſelben als der offenbaren Religion ein und dieſelbe Manifeſtation des abſoluten Geiſtes iſt, iſt die offenbare Religion als die wahre Religion die Wahrheit aller derjenigen Geſtalten der Religion, welche ſich uns als zu derſelben ſich hinbewegend und in dieſelbe als ihre Wahrheit übergehend ergeben haben, ſo daß die offenbare Religion zugleich die Wahrheit der jenen Religionsgeſtalten entſprechenden Formen der Wiſſenſchaft ausmacht, und die mit dem Inhalt dieſer Religion identiſche Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſ=

ſens ſich als die Wahrheit des Ganzen beweiſet. Durch den bisherigen Verlauf von der Religion des Gefühls an u. ſ. f. iſt dieſer Beweis in Wahrheit ſchon für vollendet zu halten, allein es iſt überhaupt noch nicht näher aufgezeigt worden, wie in der offenbaren Religion und in der ihrem Inhalt entſprechenden Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens nicht nur alle früheren Geſtalten der Religion und der Wiſſenſchaft enthalten ſind, ſondern auch als gegen dieſelbe unwahre und verſchwindende manifeſtirt werden. Als dieſe Manifeſtation kann die Religion des Geiſtes oder die offenbare Religion die abſolute Religion heißen, deren Inhalt, weil er die abſolute Wahrheit iſt, derſelbe bleibt, hingegen die Form derſelben ſich zu ihrem Inhalt erhebt, und mit demſelben identiſch ſich verwirklicht, näher aber das mit dem Leben des abſoluten Geiſtes identiſche abſoluteLeben des menſchlichen Geiſtes darſtellt.

V.

Das mit dem göttlichen Geiſt identiſche abſolute Leben des menſchlichen Geiſtes und die Manifeſtation deſſelben als die Religion des Geiſtes in ihrer Abſolutheit oder als die abſolute Religion.

Der abſolute Geiſt als das abſolute Wiſſen iſt das ihm ſelbſt Offenbarſeyn oder das Manifeſtiren ſeiner ſelbſt als des mit der abſoluten Wahrheit identiſchen abſoluten Wiſſens, das ſich in der abſoluten Religion vollendet.

Dieſe Manifeſtation des abſoluten Geiſtes als die abſolute Religion iſt der abſolute Beweis für die Exiſtenz des abſoluten Geiſtes, welcher alle andre ſogenannten Beweiſe für die Exiſtenz Gottes in ſich vereinigt und damit die Wahrheit derſelben ausmacht, weil als dieſe Selbſtmanifeſtation der abſolute Geiſt von ſich ſelber den Beweis führt.

Der Verlauf des Ganzen von der unmittelbar gegenſeitigen Entäuſſerung des göttlichen Weſens und des menſchlichen Geiſtes an iſt die nähere Darſtellung dieſes Beweiſes, und die Religion und die Wiſſenſchaft in ihren verſchiedenen Geſtaltungen ſind in der abſoluten Religion als ideell enthalten, oder die Religion des Gefühls, des Glaubens u. ſ. f. iſt nicht für ſich ſelbſt auſſer der abſoluten Religion Wahrheit, ſondern einzig und allein nur in derſelben und durch dieſelbe. Der Anfang der Religion und Wiſſenſchaft als die Religion des Gefühls iſt von der abſoluten Religion vorausgeſetzt die durch den abſoluten Geiſt geſetzte und damit geſchaffene Unmittelbarkeit, und die weitere Entfaltung derſelben die ſich in dem abſoluten Geiſt aufhebende Entäuſſerung des abſoluten Geiſtes. Wegen der abſoluten Freiheit des abſoluten Geiſtes, iſt jede Geſtaltung der Religion und Wiſſenſchaft ein aus demſelben frei entlaſſenes ſelbſtſtändiges Daſeyn, aber die abſolute Freiheit als das Innerſte in dieſer entäuſſerten Freiheit iſt die bewegende und treibende Seele derſelben, durch welche ſich der abſolute Beweis für die Exiſtenz des abſoluten Geiſtes durch den abſoluten Geiſt ſelber manifeſtirt. Die entäuſſerte Freiheit des abſoluten Geiſtes, welche als Religion des Gefühls u. ſ. f. ſelbſtſtändig für ſich beſteht, iſt als nicht an und für ſich ſelbſt die abſolute Freiheit des ab-

ſoluten Geiſtes derſelbe als in einer Beſtimmtheit exiſtirend, aber dieſe ſeine beſtimmte Exiſtenz iſt eine ihm unangemeſſene, weßhalb die verſchiedenen Geſtaltungen der Religion und Wiſſenſchaft durch ſich ſelbſt ihre beſtimmte Weiſe des freien Daſeyns als eine gegen die an und für ſich abſolut wahre Exiſtenz des abſoluten Geiſtes nämlich die abſolute Religion unwahre Weiſe darſtellen.

Näher iſt die Religion des Geiſtes als abſolute Religion oder die Erhebung der offenbaren Religion zur Abſolutheit durch die mit der offenbaren Religion identiſche Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens vermittelt, ſo daß die gegen dieſe abſolute Wahrheit verſchiedenen unwahren Geſtalten der Religion und der Wiſſenſchaft in der abſoluten Religion ſelbſt zur Abſolutheit erhoben ſind. Dieſe ihre Abſolutheit iſt näher ihre Verflüchtigung in der abſoluten Religion und als dieſelbe, weßhalb ſie in der abſoluten Wahrheit und vermittelſt derſelben ihre abſolute Bedeutung gewinnen und ſich ſelbſt als abſolut darſtellen. Dieſe abſolute Verwirklichung iſt die Manifeſtation der offenbaren Religion als der abſoluten Religion, in welcher ſich alles durch die Abſolutheit ſelbſt vermittelt. In der abſoluten Religion iſt deßhalb eben wegen dieſer abſoluten Vermittlung die unmittelbar gegenſeitige Entäuſſerung des göttlichen Weſens und des menſchlichen Geiſtes als die abſolute Entäuſſerung des abſoluten Geiſtes

1. der ſich entäuſſernde abſolute Geiſt, ſowie die Entzweiung des göttlichen Weſens mit ſich und dem menſchlichen Geiſt der abſolute Geiſt als entäuſſert,

2. der entäuſſerte abſolute Geiſt, und die Verſöhnung des abſoluten Geiſtes mit ſich und dem menſchlichen Geiſt als aus der Entäuſſerung in ſich zurückgekehrt,

3. der aus ſeiner Entäuſſerung in ſich gegangene abſolute Geiſt.

1.

Der ſich entäuſſernde abſolute Geiſt.

Der abſolute Geiſt iſt ſich ſelber die Wahrheit, weil in demſelben alle geiſtigen Begriffsbeſtimmungen und damit jede Endlichkeit negirt iſt und er alles auf unendliche Weiſe in ſich enthält, aber wie die Wahrheit ſo iſt er auch das Wiſſen, und als Wiſſen, welches ſeine Exiſtenz iſt, exiſtirt er für das Wiſſen, oder als abſoluter Geiſt hat derſelbe Exiſtenz ſowohl für den Geiſt in ſeiner Subjectivität als auch für den Geiſt in ſeiner Objectivität, er als abſoluter Geiſt wird von dem ſubjectiven und dem objectiven Geiſt als die unendliche und abſolute Wahrheit gewußt. Das wahre Wiſſen von dem abſoluten Geiſt iſt aber nicht das des einzelnen Selbſtbewußtſeyns oder des einzelnen Menſchen, nicht das des concreten Selbſtbewußtſeyns eines beſondern Volks, ſondern das des allgemeinen Selbſtbewußtſeyns als des Weltgeiſtes.

Das Wiſſen des Weltgeiſtes von dem abſoluten Geiſt iſt ein vermitteltes Wiſſen, deſſen Bewegung von ſeiner Allgemeinheit als dem Weltgeiſt ausgeht, und durch die Beſonderung als den beſondern Volksgeiſt hindurch zur Einzelheit als dem einzelnen Selbſtbewußtſeyn ſich beſtimmt, ſo daß der Weltgeiſt als der in der Einzelheit allgemeine mit dem abſoluten Geiſt identiſch iſt. Die Identität des Weltgeiſtes und des abſoluten Geiſtes iſt als die Wahrheit das Wiſſen von derſelben, der Weltgeiſt iſt als der in der Einzelheit allgemeine ſelbſt die Wahrheit, er hat als der Menſch gewordene Gott das Bewußtſeyn,

die abſolute Wahrheit zu ſeyn, und dieſes Bewußtſeyn iſt ſeine Gewißheit.

Zunächſt iſt der in der Einzelheit allgemeine Weltgeiſt nicht nur die ſinnliche Gewißheit oder ſein wirkliches Daſeyn, das angeſchaut wird, nicht nur dieſer einzelne Menſch in ſeiner äuſſerlichen Exiſtenz, ſondern als der in dieſer ſeiner Einzelheit allgemeine Weltgeiſt die abſolute Wahrheit, welcher alle Geſtalten derſelben in ſich vereinigt. Wie er deßhalb dieſer Einzelne iſt und in der Form dieſer Einzelheit der nicht in der Einzelheit Allgemeine, iſt er das Gefühl, nicht dieſer als ein äuſſerlich exiſtirender, ſondern dieſer als der Sich Fühlende und damit das Fühlen ſeiner als des Unwahren, oder in ſeinem Gefühle als des noch mit der abſoluten Wahrheit Unverſöhnten. Denn gegen den abſoluten Geiſt, welcher er als der in der Einzelheit Allgemeine ſelbſt iſt, iſt er als dieſer Einzelne das Unwahre, und er hat als dieſer oder als der Fühlende das Gefühl von dieſer ſeiner Unwahrheit als dem Einzelnen.

Dieſes Gefühl hebt ſich nun aber auf, indem derſelbe nicht als der Fühlende in der Form der Einzelheit, ſondern als das Wiſſen und als die Gewißheit ſeiner Wahrheit ſich auf Wiſſendes bezieht, damit die Form der Einzelheit die Form der concreten Allheit gewinnt, in welcher er als der Einzelne nun ſein Gefühl als das Nichtige und Unwahre gegen das Wiſſen erkennt, und aus der Form der Zufälligkeit in die der Nothwendigkeit übergeht.

In der Form des Urtheils wäre das Gefühl als ein Prädikat des abſoluten Geiſtes zu nehmen, ſo daß das Urtheil dieſes iſt: der abſolute Geiſt iſt die Religion des Gefühls und die mit dieſer Religion identiſche Wiſſenſchaft des Gefühls oder

das Gefühl überhaupt, und indem das Gefühl nur als fühlendes Ich iſt, iſt der abſolute Geiſt ein unmittelbar Gegebenes, das ein Andres als ſeine abſolute Macht und Wahrheit fühlt und das höchſte Gefühl ausmacht. Dieſes Urtheil beweiſet ſich ſchon dadurch als unwahr in ihm ſelber, weil das fühlende Ich, als welches das Gefühl einzig und allein nur Daſeyn hat, nicht an und für ſich die abſolute Wahrheit war, ſondern als das der Wahrheit Bedürftige und für ſich Ungenugſame ſich bewieſen, ſeine Wahrheit aber, die Religion des Gefühls, wie es ſelbſt, die Form der Einzelheit und Zufälligkeit hatte, damit das fühlende Ich dieſe ſeine Wahrheit ſelbſt als das Unwahre fühlte, und als dieſe gefühlte Nichtigkeit ſeinen geſammten Inhalt objectivirte und anſchaute. Dieſer angeſchaute Inhalt war als die wahrgenommene Wahrheit eine ſinnliche und damit geglaubte, welche als gemeine Wirklichkeit die Einzelheit als allgemein glaubendes Bewußtſeyn manifeſtirte, deſſen Inhalt die Religion des Glaubens iſt. Näher hebt ſich dieſes Urtheil dadurch auf, daß die Religion des Gefühls durch ſich ſelber in ihre Wahrheit nämlich die Religion des Glaubens überging, und ſich gegen dieſelbe als unwahr manifeſtirte.

Als Wiſſen iſt das einzelne Selbſtbewußtſeyn der in der Einzelheit allgemeine Weltgeiſt und als ſolcher der des abſoluten Geiſtes gewiſſe, nicht bezieht ſich deßhalb dieſer Einzelne als ein einzelnes Selbſtbewußtſeyn auf das Selbſtbewußtſeyn Anderer, und damit als der ſeiner ſelbſt gewiſſe, wie dasjenige dem es ſich zunächſt offenbart, ſondern als der mit dem abſoluten Geiſt identiſche Weltgeiſt. Indem alſo dieſes einzelne Selbſtbewußtſeyn der abſolute Geiſt ſelbſt iſt und als der abſolute Geiſt auf das allgemeine Selbſtbewußtſeyn oder auf das concrete Selbſtbewußtſeyn der Völker und damit

den Weltgeiſt ſich bezieht, wird durch dieſe abſolut geiſtige Vermittlung, die von dem allgemeinen Weltgeiſt in ſeiner Einzelheit ausgegangen, das Bewußtſeyn deſſelben zum Bewußtſeyn des Weltgeiſtes an und für ſich. Die Wahrheit iſt deßhalb als die Identität des einzelnen Selbſtbewußtſeyns mit dem abſoluten Geiſt nicht das in dieſem einzelnen Selbſtbewußtſeyn ſich Verſchließende und auf ſich Beharrende, ſondern die ſich offenbarende, weil ihre Exiſtenz das Wiſſen und deßhalb das abſolute Offenbarſeyn ſelbſt iſt. Indem aber als das Offenbaren der Wahrheit das Bewußtſeyn des die Wahrheit Offenbarenden noch nicht das Bewußtſeyn des Weltgeiſtes an und für ſich ſelbſt iſt, wird zunächſt an dieſe nur noch erſt vernommene und damit unmittelbar gewußte Wahrheit geglaubt, das Wiſſen von der abſoluten Wahrheit iſt noch ein beſtimmtes Wiſſen und damit der Glaube.

In Anſehung des einzelnen Selbſtbewußtſeyns als des in der Einzelheit allgemeinen Weltgeiſtes iſt daſſelbe das Bewußtſeyn des Weltgeiſtes als der Identität ſeiner mit dem abſoluten Geiſt an und für ſich und deßhalb das Einzige, indem es das Bewußtſeyn der abſoluten Wahrheit ſelbſt iſt, aber in Beziehung auf das Bewußtſeyn des allgemeinen Weltgeiſtes ſelbſt iſt es nur noch erſt an ſich dieſes Bewußtſeyn. Als dieſes Anſich iſt es aber das Wiſſen ſeiner von ſich als der Identität der Wahrheit und des Wiſſens, damit als ſolches für es ſelbſt, oder als dieſes Anſich iſt es für Andres, welches Andre es ſelbſt iſt. Als Anſich und Seyn für Andres iſt die abſolute Wahrheit nur von ſich ſelbſt unterſchieden oder als von ſich ſelber unterſchieden mit ſich identiſch aber dieſe Einheit des Anſich und deſſen für welches das Anſich iſt, hebt ſich dadurch auf, daß der Unterſchied in Wahrheit her=

vortritt, alſo das was nur für es ſelbſt an ſich iſt, für Andres an ſich wird, und ſo in ein wahrhaftes Seyn für Andres übergeht. Die Mitte des Anſich und des Seyn für Andres iſt das für es d. h. ſowohl ein Andres als auch nicht Anſichſeyn, das Anſich und das Seyn für Andres vermitteln ſich durch dieſe Mitte, welche das mit der Wahrheit identiſche Bewußtſeyn iſt. Das Bewußtſeyn des einzelnen Selbſtbewußtſeyns, die abſolute Wahrheit zu ſeyn, iſt deßhalb von Seiten des Anſich das mit dem abſoluten Geiſt identiſche, hingegen von Seiten des Seyn für Andres das von dem abſoluten Geiſt unterſchiedene, welches Bewußtſeyn als an und für ſich das Bewußtſeyn, in welchem ſowohl das mit dem Anſich identiſche als das von demſelben unterſchiedene Momente ſind, das abſolute Bewußtſeyn ausmacht.

Das einzelne Selbſtbewußtſeyn iſt als dieſe ſeine Einzelheit ſelbſt ein Moment ſeines Bewußtſeyns, es weiß damit jedes einzelne Selbſtbewußtſeyn als ſolches, und iſt ſo die abſolute Gewißheit der Vermittlung derſelben zur Wahrheit. Das Bewußtſeyn alſo, für welches die Identität der Wahrheit und des Wiſſens oder die Einheit des in der Einzelheit allgemeinen Weltgeiſtes und des abſoluten Geiſtes iſt, iſt auch nur das des einzelnen Selbſtbewußtſeyns, ſomit hebt ſich beides durch einander auf oder vielmehr geht das eine in das andere über, und das Reſultat dieſer Bewegung iſt durch dieſe Vermittlung das wahrhafte Seyn für Andres der abſoluten Wahrheit. Denn das zu bloßen Momenten herabgeſetzte Bewußtſeyn und das einzelne Selbſtbewußtſeyn iſt der Durchgang der ſich vermittelten Identität der Wahrheit und des Wiſſens, jenes Anſich iſt nun ein zum an und für ſich ſeyenden Allgemeinen Vermitteltes. So iſt die

abſolute Wahrheit, deren Bewußtſeyn der in der Einzelheit allgemeine Weltgeiſt iſt, das aber, indem es ſich zur Allgemeinheit vermittelt, als ein bloßes Moment ſich aufhebt, für das Bewußtſeyn als beſtimmt, oder ihr Seyn für das Bewußtſeyn iſt ihre Beſtimmtheit; indem ſie von dem Bewußtſeyn gewußt wird, iſt dieſes Wiſſen dem mit der Wahrheit identiſchen Wiſſen noch ungleich. Dieſes dem Bewußtſeyn aber nicht der abſoluten Wahrheit angehörende Wiſſen iſt als beſtimmtes Wiſſen der Glaube, mit welchem identiſch das Bewußtſeyn das glaubende oder religiöſe Bewußtſeyn iſt, das in der Identität ſeiner mit dem allgemeinen Selbſtbewußtſeyn nur Wahrheit hat, und als das Bewußtſeyn dieſer Identität den Glauben ſelbſt darſtellt.

Der Glaube, als welcher der abſolute Geiſt für das Bewußtſeyn iſt, iſt eine dem Inhalt der Religion des Geiſtes nach unangemeſſene Form, weil ihre Exiſtenz für das Bewußtſeyn dieſe Form annimmt. Es fällt damit der Inhalt ſelbſt in dieſe Form, welche Form dem Inhalt darum nothwendig iſt, weil derſelbe als für das Bewußtſeyn von demſelben gewußt wird. Der Inhalt in dieſer Form als der in der Beſtimmtheit unbeſtimmte iſt für das Bewußtſeyn wohl dieſer Form nicht aber ihm ſelbſt angemeſſen, und nur allein dieſer Form wegen. Der dieſer Form zu Grunde liegende Inhalt iſt es aber, welcher die Seite ſeines Beſtimmtſeyns in dieſer Form hat, und darum zeigt ſich der mit der Form oder der Beſtimmtheit zuſammenfallende Inhalt, wenn auch als beſtimmter, der Seite ſeines Anſich nach als der unbeſtimmte oder in ſeiner Wahrheit. Mit dieſer Seite ſeines Beſtimmtſeyns als der Form, ſeinem Seyn für Andres, iſt der Inhalt identiſch; der Inhalt iſt zugleich von der Form unterſchieden, aber dieſer Un=

terſchied iſt keiner, oder der Inhalt iſt die Identität in ihrem Unterſchiede als der Form. Der Inhalt iſt in der Form als dem Unterſchiede ſeiner mit ſich identiſch, aber eben deßwegen unterſcheidet ſich auch der Inhalt, und näher als Inhalt ſich von ſich als Form. Die Wahrheit des Inhaltes als der in der Form als dem Unterſchiede ſeiner mit ſich identiſchen, und des in ſeiner Identität mit der Form ſich als die Form von ſich unterſcheidenden, iſt die Identität des Identiſchen und des Unterſchiedenen. Dieſe Identität iſt als die durch dieſe Vermittlung hervorgegangene die Identität des Inhalts und der Form, damit des Anſich und deſſen für welches es das Anſich iſt, das Anundfürſich. Jene Identität der Identität und des Unterſchiedes oder des Inhalts und der Form iſt nun für Andres, aber dieſes Andre iſt durch das Anundfürſichſeyn vermittelt, ſo daß das durch dieſe Vermittlung vermittelte Unmittelbare das religiöſe oder glaubende Bewußtſeyn in der Identität ſeiner mit dem allgemeinen Selbſtbewußtſeyn ausmacht, welches als durch die Bewegung jener Identität des Inhalts und der Form vermittelt ein einzelnes Selbſtbewußtſeyn iſt.

Für das religiöſe Bewußtſeyn iſt deßhalb nicht nur jene Identität des Inhalts und der Form, ſondern auch der Unterſchied ſowie die Identität beider. Aber dieſe abſolut flüſſige Bewegung, die wegen der unendlichen Vermittlung die abſolute Wahrheit iſt, iſt für das religiöſe Bewußtſeyn nicht als ſolche, weil daſſelbe der Form angehört, ſondern ſie geſtaltet ſich demſelben als getrennte Momente, ſo daß jedes Moment als ſelbſtſtändig erſcheint, und die beiden erſtern Momente in dem letztern als ihrer Wahrheit enthalten ſind, dieſes damit als die Einheit derſelben die Wahrheit ſelbſt iſt. Der Inhalt als

das Anſich und die Form für welche derſelbe das Anſich iſt, ſowie das religiöſe Bewußtſeyn ſelbſt als das Andre, für welches beides ſowohl in dem Unterſchiede identiſch als in der Identität unterſchieden iſt, machen dieſe getrennte Selbſtſtändigkeit aus. Indem das religiöſe Bewußtſeyn durch die Form vermittelt iſt, und deßhalb nicht unmittelbar mit dem Inhalt zuſammenfällt, wie das Bewußtſeyn des mit dem abſoluten Geiſt identiſchen und in der Einzelheit allgemeinen Weltgeiſtes, das darum das Einzige genannt wurde, iſt die abſolute Wahrheit als jene Identität in der unendlichen Vermittlung nicht für daſſelbe. Wie jenes Einzige iſt alſo das religiöſe Bewußtſeyn ſich nicht alle Wahrheit zu ſeyn bewußt, es weiß nicht ſowohl jene Vermittlung als ſein eigenes Thun, als vielmehr als ein ihm fremdes Geſchehen, nicht iſt es für ſich ſelbſt was es in Wahrheit iſt. Jene Identität in der unendlichen Vermittlung fällt auſſerhalb des religiöſen Bewußtſeyns, indem aber dieſes das durch jene Vermittlung hervorgegangene Unmittelbare iſt, iſt für daſſelbe ſtatt jener die ſo eben erwähnte Trennung, und bezieht ſich durch dieſelbe auf jene Identität in der unendlichen Vermittlung. Beides iſt für das religiöſe Bewußtſeyn ein Jenſeits, in Wahrheit iſt daſſelbe aber es ſelbſt, worin dieſe Trennung Wirklichkeit hat, was aber nicht für es iſt, ſowenig es überhaupt ſich deſſen bewußt iſt, was es ſelbſt iſt. Denn alles was in ihm vorgeht, iſt jenes ihm fremde Geſchehen, das doch in Wahrheit ſein eigenes Thun ausmacht. So iſt es gleichſam von ſich ſelber getrennt, und durch dieſe ſeine Trennung ſeiner von ſich iſt es in der Identität ſeiner mit ſich oder in ſeinem eigenen Thun von ſich unterſchieden d. h. daſſelbe Thun als ein ihm fremdes Geſchehen. Aber ebenſowohl iſt es in ſeinem Unterſchiede, dem ihm fremden Geſchehen, mit

ſich identiſch, ſein eigenes Thun, als zugleich jene Bewegung ſeiner von ſich zu ſich allein in es ſelbſt fällt, damit es ſelbſt die Einheit ſeiner als des Thuns und des ihm fremden Geſchehens, oder was daſſelbe, die Identität ſeiner als der Identität und ſeiner als des Unterſchiedes.

Dieſem religiöſen Bewußtſeyn nun, welches in ihm ſelbſt dieſe Bewegung iſt, ohne dieſelbe als die ſeinige wahrhaft zu wiſſen, iſt der Inhalt das Anſich, ſo daß derſelbe auſſer der Beziehung des Bewußtſeyns iſt, hingegen die Form in der Beziehung auf daſſelbe, und das Bewußtſeyn das Beziehen als ſolches ausmacht. In dieſem Beziehen iſt das religiöſe Bewußtſeyn mit dem abſoluten Geiſt durch den in der Einzelheit mit demſelben identiſchen Weltgeiſt zuſammengeſchloſſen, aber nicht iſt es für daſſelbe, daß es ſelbſt in Wahrheit es iſt, das die Bewegung dieſes Schluſſes ausmacht. Vielmehr iſt es ſelbſt ein Andres, als welches es das Anſich iſt, aber was es in Wahrheit iſt, fällt mit ihm als dem Andern zuſammen, nicht iſt jenes zurückgenommen in es ſelbſt, und deßhalb iſt es als die Wahrheit nicht die Wahrheit, oder indem es ſelbſt die Wahrheit iſt, als ſolches aber nicht für es, iſt es ſelbſt als das Andre gegen dieſes das Unwahre. Es zeigt ſich alſo jenes Anſich oder der Inhalt und die Form als die Wahrheit des religiöſen Bewußtſeyns, welches ſo für Andres iſt, ohne zu wiſſen, daß dieſes Andre, für welches es iſt, ebenſoſehr nicht ein Andres iſt. Für es ſelbſt iſt es alſo nicht die Wahrheit, aber inſofern dieſe ſelbſt, als es in der Form des Andren, das kein Andres iſt, die Wahrheit ausmacht. Ein Andres das ebenſoſehr kein Andres iſt, iſt ein aufgehobenes Andres, der in dem Unterſchiede ſeiner von ſich aufgehobne Unterſchied iſt kein Unterſchied, ſomit die Identität, und als das aufgehobne Andre das in dem

Unterſchiede ſeiner von ſich mit ſich Identiſche. Aber zugleich iſt es in dieſer ſeiner Identität mit ſich von ſich unterſchieden, das aufgehobne Andre iſt ebenſoſehr nicht aufgehoben, und als dieſes nicht aufgehobene ſogar die Wahrheit deſſen, das für Andres iſt, die Identität alſo keine Identität oder in der Identität mit ſich iſt dieſe Identität eine aufgehobne, von ſich unterſchieden, oder das in der Identität ſeiner mit ſich von ſich Unterſchiedene.

Das religiöſe Bewußtſeyn iſt alſo zunächſt für Andres, welches Andre die Wahrheit gegen es iſt, aber dieſes Andre iſt nicht allein nur als ſolches die Wahrheit oder nicht darum die Wahrheit, weil es die Wahrheit des religiöſen Bewußtſeyns iſt, ſondern zugleich als das Anſich die Wahrheit überhaupt; das für welches das Anſich oder der Inhalt iſt, die Form als die mit dem Inhalt zuſammenfallende iſt ebendeßwegen ſowohl die Wahrheit gegen daſſelbe als jenes Anſich. Jene Identität in dem Unterſchiede ihrer von ſich als das mit dem für es Seyn zuſammenfallende Anſich und umgekehrt iſt das Andre, für welches das religiöſe Bewußtſeyn iſt, aber das Andre hat ſich zugleich als ein aufgehobnes Andres, als nicht ein Andres, ergeben, und dieſes iſt das religiöſe Bewußtſeyn. Wegen der Vermittlung deſſelben durch die Form iſt es in der Form des Andern das Andre oder nicht an und für ſich das Andre, deßhalb nicht für es ſelbſt das Andre, damit als jene Form nicht ſein eigener Inhalt; für es iſt ſein Inhalt eine bloße Form, und indem es darum nicht für es ſelbſt iſt, was es in Wahrheit iſt, iſt dieſes die Vermittlung ſeiner als der Form zum Inhalt, nämlich das zu ſeyn, was es noch nicht für es ſelbſt iſt. Indem der Inhalt als das eigene Thun des Bewußtſeyns, weil daſſelbe als ſolches ſein Andres und damit die Form iſt, nicht für das Bewußtſeyn iſt, aber das Bewußtſeyn nur in der Form des Andern das Andre

und damit als dieſe Form nicht eine bloße Form ſeyn kann, fällt es mit demjenigen, das gegen es die Wahrheit ausmacht, folglich mit der Wahrheit ſelbſt zuſammen. Es zeigt ſich alſo, daß der Inhalt des religiöſen Bewußtſeyns oder deſſen eigenes Thun nicht von der Wahrheit ſelbſt verſchieden iſt, der Inhalt der Wahrheit, der die Wahrheit ſelbſt iſt, und das eigene Thun des religiöſen Bewußtſeyns iſt identiſch, und als ſolches iſt das religiöſe Bewußtſeyn nun für es ſelbſt was es in Wahrheit iſt, ſomit das Wiſſen, welches alſo darin beſteht, ſein Thun als das Wahre zu wiſſen, oder es weiß den Inhalt und die Form, mit welchen es identiſch iſt, als alle Wahrheit, und dieſes Wiſſen von ſeiner Identität mit derſelben iſt ſein Thun.

Jenes Urtheil: der abſolute Geiſt iſt die Religion des Gefühls, ſo daß der abſolute Geiſt mit der Religion des Gefühls und der derſelben entſprechenden Wiſſenſchaft zuſammenfalle, oder das Gefühl überhaupt die Exiſtenz des abſoluten Geiſtes an und für ſich ſelbſt ſey, beſtimmt ſich, wie die Religion des Gefühls zur Religion des Glaubens, zu dem Urtheil: der abſolute Geiſt iſt die Religion des Glaubens und die mit derſelben identiſche Wiſſenſchaft oder der Glaube überhaupt, weil die Religion des Gefühls ſich zur Religion des Glaubens als ihrer Wahrheit hinbewegt und als dieſelbe offenbar geworden iſt. Die Wahrheit alſo welche die Religion des Gefühls hat, iſt nicht ſie ſelbſt, ſondern die Religion des Glaubens, oder in der Religion des Glaubens und als dieſelbe hat die Religion des Gefühls ihre Wahrheit. In Beziehung auf die Religion des Gefühls muß dieſes Urtheil für wahr gehalten werden, aber die Religion des Glaubens oder der Glaube iſt nicht für ſich ſelbſt die Wahrheit, indem ſie ſich nicht in ſich für ſich ſelbſt ſondern in der Religion des Gedankens und als dieſe Reli-

gion oder als Gedanke überhaupt manifeſtirt. Mit dem Urtheil: der abſolute Geiſt iſt der Glaube überhaupt, iſt das Urtheil: der abſolute Geiſt iſt die gemeine Wirklichkeit oder die ſinnliche Wahrheit identiſch, aber der Glaube als die reine Beziehung auf ſich und damit die Reflexion ſeiner in ſich ſelbſt hat das Gefühl in ihm als aufgehoben, und iſt nur dadurch dieſe Beziehung, weßhalb das Bewußtſeyn ſich auf dieſe Wahrheit als das glaubende bezieht. Als dieſe Bewegung ſeiner von ſich zu ſich ſelber ſtellte ſich der Glaube dar als der unbegreiffliche Glaube, und ſo wäre der abſolute Geiſt in dieſem Urtheil ſich ſelbſt der unbegreiffliche, aber das Unbegreiffliche beſtand näher in dem Wiſſen von demſelben, damit in der Möglichkeit des Wiſſens überhaupt, und ſeiner ſelbſt als dieſer Möglichkeit. Als ſolcher war der Glaube das Aufheben ſeiner ſelbſt und das Manifeſtiren ſeiner als Gedanke, weßhalb dieſes Urtheil in Beziehung auf das Gefühl als wahrhaft ſich bewieſen, aber in Beziehung auf den Gedanken ſich als unwahr darſtellt, weil der Glaube als dieſe Bewegung zum Gedanken in demſelben ſich aufhebt und für ſich nichts Feſtes iſt.

Die Gewißheit des einzelnen Selbſtbewußtſeyns als des in der Einzelheit mit dem abſoluten Geiſt identiſchen allgemeinen Weltgeiſtes iſt als vermitteltes das Thun des religiöſen Bewußtſeyns. Jene Gewißheit iſt das des Abſoluten Gewiſſe, das abſolute Selbſt, wiſſend ſeine Wahrheit, die alle Wahrheit iſt, und das Bewußtſeyn deſſelben fiel deßhalb mit der Wahrheit ſelbſt zuſammen als die Identität der Wahrheit und des Wiſſens. Indem das religiöſe Bewußtſeyn aber in ſeinem Thun das Wiſſen von demſelben als dem wahren iſt, iſt dieſes Wiſſen der Wahrheit ſelbſt noch unangemeſſen.

Die Identität des Bewußtſeyns mit der Wahrheit als Wiſſen oder das Thun deſſelben iſt die Wahrheit ſelber, weil es auſſer demſelben nichts iſt, und zugleich iſt die Wahrheit an ſich d. h. ohne Beziehung auf jenes Thun nicht weniger Wahrheit, das religiöſe Bewußtſeyn aber nur durch ſeine Beziehung auf dieſelbe das Wahre, alſo durch das Seyn für Andres dieſes Anſich, dieſes Beziehen ſein Thun und als ſolches das Wiſſen. Als dieſes Wiſſen iſt das religiöſe Bewußtſeyn ein Wiſſen von der Wahrheit, das Thun ſeiner ſelbſt als des wahren, es als das Wiſſen einzig und allein nur das was es iſt, ſeine Exiſtenz beſteht eben in dieſem Wiſſen und in nichts anderm. Es iſt ſomit ſich ſelber gegenſtändlich, ſowie es als das Wiſſen das Bewußtſeyn desjeniausmacht, welches ihm das Wahre iſt, die Wahrheit iſt ihm als es ſelbſt gegenſtändlich, aber die abſolute Wahrheit nur als das Anſich, das ein Seyn für Andres iſt. Als ſolches iſt der Inhalt die Form und das Auſſerſichſeyn für das religiöſe Bewußtſeyn, die Wahrheit iſt dem Wiſſen ungleich oder als beſtimmt, welcher deßhalb nur ein beſtimmtes Wiſſen entſprechen kann. Indem dieſes beſtimmte Wiſſen die Exiſtenz des religiöſen Bewußtſeyns ausmacht, iſt daſſelbe das religiöſe Bewußtſeyn ſelber, welches ſich deßhalb nur auf beſtimmte Weiſe das Wahre iſt, oder ſein Wiſſen und ſein Thun iſt noch nicht die abſolute Wahrheit an und für ſich. Daß das religiöſe Bewußtſeyn in der Identität ſeiner mit der Wahrheit die Wahrheit ſelbſt zu ſeyn ſcheint, iſt aus der Vermittlung ſeiner durch die Wahrheit zu begreiffen, aber wie daſſelbe das Bewußtſeyn der Wahrheit als des in der Unbeſtimmtheit beſtimmten Wiſſens iſt, iſt es zugleich als Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt das Bewußtſeyn ſeines Wiſſens als eines nur beſtimmten. Deßhalb weiß es nicht ſich ſelber ſondern die Form als

die Wahrheit, und iſt als dieſes Bewußtſeyn von derſelben das Wiſſen ſeiner als eines ſolchen, oder dieſes Wiſſen von derſelben iſt zugleich das Bewußtſeyn dieſes ſeines Wiſſens. Indem es alſo die Form als das Wahre weiß, dieſelbe aber nur die Wahrheit als beſtimmt iſt, weiß es überhaupt nur als beſtimmtes Wiſſen, damit den Inhalt als die Form und ſo ſich ſelbſt als beſtimmt; ſein Wiſſen von dem Bewußtſeyn der Form als der Wahrheit iſt das Wiſſen ſeiner ſelbſt als des Unwahren, aber das Wiſſen ſeiner als des Unwahren gegen die Form iſt das Wiſſen von der Form, indem es als beſtimmtes Wiſſen dieſes Wiſſen iſt, iſt es das Bewußtſeyn dieſes Wiſſens.

Das Wiſſen des religiöſen Bewußtſeyns von der Form iſt für daſſelbe, und als Wiſſen ſeiner als des Unwahren gegen dieſe Form iſt das Wiſſen von derſelben dieſer Form keineswegs angemeſſen, vielmehr iſt es wie es ſelbſt ein unwahres Wiſſen, und dieſes ſein Wiſſen von der Form als ein derſelben ungleiches weiß es, es iſt das Bewußtſeyn dieſes Wiſſens. Das Thun des religiöſen Bewußſeyns iſt ſomit das Negative ſeiner, ſein Wiſſen von der Wahrheit als der Form iſt für es, aber als ein dieſer Form nicht entſprechendes, ſo daß es gegen dieſelbe das Unwahre iſt. Dieſe andre Seite des Thuns und damit des Wiſſens des religiöſen Bewußtſeyns, alſo ſeiner als des Unwahren, iſt die dem Thun und dem Wiſſen deſſelben als des Wahren entgegengeſetzte Seite. Wie jenes Thun das Wiſſen des religiöſen Bewußtſeyns in der Identität ſeiner mit der Wahrheit die Exiſtenz deſſelben ausmachte und damit ſich ſelber die Wahrheit war, iſt im Gegentheil dieſes demjenigen, das ihm das Wahre iſt, ungleich, gegen es iſt es das Unwahre, ſeine Exiſtenz als die ſeinige ſo gut als keine, ſein Wiſſen überhaupt nur ein Wiſſen, indem es ſich als das un=

wahre Wiſſen weiß. Aber eben dieſes Wiſſen des Wiſſens als des unwahren iſt der Wendungspunkt, welchen das religiöſe Bewußtſeyn nimmt, weil es als dieſes Wiſſen in Wahrheit nur von einem Andern als ſich ſelber weiß, und ſich als dasjenige, welches nicht das Andre iſt. Das Andre nämlich die Form iſt das gegen es gewußte Wahre, welchem es ſich ſelber unangemeſſen weiß, und als dieſes Wiſſen iſt es nun das Streben, ſein Wiſſen und damit ſich ſelbſt ſeiner Wahrheit gleich zu machen. Das religiöſe Bewußtſeyn als das unwahre Wiſſen hebt daſſelbe dadurch auf, daß es dieſe Unwahrheit wiſſend jener Form als ſeiner Wahrheit das Wiſſen ertheilt, damit daſſelbe für es nicht mehr in es ſelbſt, ſondern in die Form fällt.

Das religiöſe Bewußtſeyn als das Bewußtſeyn dieſer Form entäuſſert ſich ſeines Thuns, das deßhalb nicht von demſelben als ihm ſelber, ſondern als der Form angehörig gewußt wird. Als Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt alſo und damit ſeines Wiſſens von der Form erkennt es nichts an, als was ihm das Wahre iſt, nicht einmal ſich ſelbſt, es gilt nur das Wahre und dieſes Wahre iſt die Form. Indem aber das Wiſſen von der Form weniger dem religiöſen Bewußtſeyn als dieſer Form angehört, und doch zugleich daſſelbe das Bewußtſeyn jener Form iſt, iſt es auch das Bewußtſeyn jenes der Form ertheilten Wiſſens und darum deſſelben als des unwahren Wiſſens. Dieſes Bewußtſeyn hat nun das unwahre Wiſſen der Form zum Gegenſtand, und das religiöſe Bewußtſeyn weiß nicht mehr ſich als das unwahre Wiſſen, ſondern daſſelbe als das Unwahre der Form, das jedoch zugleich der Form angehört; die Form als die Wahrheit des religiöſen Bewußtſeyns hat in ihr ſelbſt das Wiſſen, das als gegen ihren Inhalt beſtimmtes das Unwahre ausmacht. Die Form hat die Form des

Begriffs an ihr als dieſes beſtimmte Wiſſen von ihrem Inhalt, und ſo wird es für das Bewußtſeyn, daß dieſe Form ihrem Inhalt unangemeſſen iſt, damit der Inhalt dieſer Form und nicht die Form als ſolche die Wahrheit ausmacht. Aber damit ändert ſich zugleich das der Form angehörende beſtimmte Wiſſen, nun auf den Inhalt ſich beziehend hebt daſſelbe ſeine Beſtimmtheit auf, und wird wahres Wiſſen. Die mit der Beſtimmtheit ihres Wiſſens identiſche Form iſt als das in der Beſtimmtheit wahre Wiſſen die ſich klar gewordene Form, welche mit dem Inhalt ſelbſt als der Wahrheit zuſammengeht und das der Wahrheit angemeſſene Wiſſen iſt.

Der durch die Form hindurchgegangene und zum religiöſen Bewußtſeyn ſich vermittelt habende und mit dem Thun deſſelben identiſche Inhalt iſt die eine Seite der Bewegung ſeiner als des Bewußtſeyns der Wahrheit, das Wiſſen zu ſeyn, ſowie die andere Seite der Bewegung die des religiöſen Bewußtſeyns ausmacht, nämlich ſeiner als des zum Inhalt mit demſelben identiſchen durch die Form vermittelten, als des Bewußtſeyns des Wiſſens, die Wahrheit zu ſeyn. Jede Seite der Bewegung geht in die andre über, und ſo iſt ihre Einheit ihre Wahrheit, welche Einheit das Bewußtſeyn der Wahrheit ſelbſt, und näher das Bewußtſeyn der Identität dieſer beiden Seiten, nämlich der Wahrheit und des Wiſſens iſt. Dieſes Bewußtſeyn iſt deßhalb nicht ſo ſehr das der Wahrheit als des Wiſſens und das des Wiſſens als der Wahrheit, ſondern das der Wahrheit als ihrer Identität mit dem Wiſſen und das des Wiſſens als die Identität ſeiner mit der Wahrheit, alſo das Bewußtſeyn der Identität als der Identität der Wahrheit und des Wiſſens und als der Identität des Wiſſens und der Wahrheit, oder der Ein-

heit jener Identität als einer Einheit und dieſer Identität als einer Einheit. Das Bewußtſeyn derſelben iſt damit das abſolut freie Bewußtſeyn, deſſen Seyn die Freiheit ſelbſt iſt, und indem die Wahrheit ihr eigener Inhalt, dieſer Inhalt aber ſelbſt das Wiſſen iſt, iſt das Wiſſen als ſein eigener Inhalt das Freie oder vielmehr die Freiheit iſt der Inhalt des Wiſſens wie der Inhalt der Wahrheit. Die Wahrheit alſo iſt als das Wiſſen das abſolut Freie und in dieſer ihrer Freiheit das abſolute Bewußtſeyn über ſich ſelbſt, damit das abſolut begreiffende Wiſſen, indem es ſeinen Inhalt, mit welchem es identiſch iſt, als abſolut Nothwendiges weiß. Als Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt hat das abſolute Bewußtſeyn das Bewußtſeyn von ſich, abſolut begreiffendes Wiſſen zu ſeyn, und als dieſe abſolut freie Gewißheit iſt es die nothwendige Entwickelung ſeiner durch ſich ſelber, damit als ſolche die Manifeſtation ſeiner als der abſoluten Wahrheit ſowohl dem Inhalte als der Form nach.

Mit der Manifeſtation der Religion des Glaubens zu der des Gedankens iſt das Urtheil, daß der abſolute Geiſt der Glaube überhaupt ſey, über ſich hinausgegangen, und das Urtheil dieſes: der abſolute Geiſt iſt die Religion des Gedankens und die mit dieſer Religion identiſche Wiſſenſchaft deſſelben oder der Gedanke überhaupt. Denn die Wahrheit des Glaubens iſt der Gedanke, ſo daß als Gedanke der Glaube ſich ſelbſt aufgehoben hat, und der Glaube in dem Gedanken enthalten iſt. Indem in dieſem Urtheil das Seyn des abſoluten Geiſtes als Gedanken und der abſolute Geiſt als die Identität des Seyns und des Gedankens ausgeſprochen iſt, iſt die Wahrheit dieſe, daß aus dem Gedanken das Seyn als bewieſen hervorgeht, aber näher, daß das Gefühl durch den Glauben ſich als Ge-

danken manifeſtirt hat und das Seyn des Gedankens ausmacht. Das in den Glauben übergegangene Gefühl hat ſich erſt als Gedanken erreicht und damit ſich ſelbſt als Gedanken manifeſtirt, als welcher es ſeine Wahrheit iſt. Der Gedanke an und für ſich war die Identität des Begriffs und ſeiner Realität als vermittelte Vermittlung und die mit der Religion des Gedankens identiſche Wiſſenſchaft in der Form des Beweiſens das Erkennen dieſer Identität, ſo daß der Gedanke ſich als die ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft offenbar wurde, und die Religion deſſelben ſich als die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft manifeſtirte.

Indem der abſolute Geiſt die Manifeſtation ſeiner als jener abſoluten Wahrheit iſt, iſt derſelbe als abſolutes Bewußtſeyn die Vollendung ſeiner abſoluten Entäuſſerung und damit die Wahrheit der als dieſe Entäuſſerung zur Abſolutheit erhobnen unmittelbar gegenſeitigen Entäuſſerung des göttlichen Weſens und des menſchlichen Geiſtes, aber als dieſe vollendete Entäuſſerung iſt derſelbe unmittelbar entäuſſert der abſolute Geiſt.

2.

Der entäuſſerte abſolute Geiſt.

Wie durch die abſolute Entäuſſerung des abſoluten Geiſtes die unmittelbar gegenſeitige Entäuſſerung des göttlichen Weſens und des menſchlichen Geiſtes ſich in der abſoluten Religion als abſolut bewieſen; ſo manifeſtirt der abſolute Geiſt als entäuſſert die Entzweiung des göttlichen Weſens mit ſich und dem menſchlichen Geiſt als abſolut, welche abſolute Entzweiung aber als abſolute Vermittlung zu nehmen iſt,

alſo in dieſer abſoluten Entzweiung die Verſöhnung als derſelben immanent begriffen werden muß.

Die Manifeſtation des entäuſſerten abſoluten Geiſtes iſt näher die Ausgleichung des Inhalts mit der Form in der Entfaltung des abſolut begreiffenden Wiſſens, und damit die Erhebung der Form zum Begriff, ſo daß vermittelſt dieſer Erhebung die Identität des Inhalts mit der Form offenbar wird. Das Werden dieſer Identität iſt ebendeßwegen weder ſchon der Inhalt an und fur ſich, noch die Form, aber weil der Inhalt an und für ſich, welcher mit der Form identiſch iſt, die abſolute Wahrheit ausmacht, iſt jener Inhalt gegen den wahren Inhalt ein nichtiger, der ſich deßhalb als unwahr beweiſet. Die Geſtalten jener Entzweiung als Religion und Wiſſenſchaft manifeſtiren alſo in der Form des entäuſſerten abſoluten Geiſtes ihre Unwahrheit, welche ſich als Religion der Vernunft, der Liebe u. ſ. f. und die denſelben entſprechenden Formen der Wiſſenſchaft früher erwieſen haben.

Indem die Exiſtenz des abſoluten Geiſtes das Wiſſen iſt, und das abſolut begreiffende Wiſſen nur in dem Elemente des Wiſſens ſich entfaltet, ſind die verſchiedenen Stufen Momente, durch welche die Identität des Inhalts und der Form offenbar wird, das abſolut begreiffende Wiſſen aber ſelbſt dieſes Offenbaren iſt. Als abſolutes Bewußtſeyn iſt der abſolute Geiſt als entäuſſert oder der entäuſſerte abſolute Geiſt als beſtimmt, welche Beſtimmtheit überhaupt das Entäuſſerte des abſoluten Geiſtes darſtellt, zunächſt das Wiſſen als vernünftiges Selbſtbewußtſeyn, ſo daß die Exiſtenz der Wahrheit mit demſelben zuſammenfällt, alſo der Inhalt ſelbſt nur Daſeyn hat, als derſelbe in dieſem vernünftigen Selbſtbewußtſeyn enthalten iſt. Das abſolut begreiffende Wiſſen iſt damit

als beſtimmt, weßhalb der Inhalt von dem vernünftigen Selbſtbewußtſeyn als mit demſelben identiſch gewußt wird, und dieſes Wiſſen iſt eben die Beſtimmtheit, welchem deßwegen die Nothwendigkeit gegenüberſteht. Dieſe Nothwendigkeit iſt es, welche als die Natürlichkeit des Menſchen, Geſetz und äuſſerliche Welt überhaupt in der Vernunftreligion nicht nur mit dem Wiſſen als dem vernünftigen und freien Selbſtbewußtſeyn in Colliſion tritt, ſondern als etwas Poſitives ſich demſelben aufdringt, und als mit derſelben entzweit ohne Verſöhnung bleibt. Indem das Wiſſen als das vernünftige Selbſtbewußtſeyn die Entzweiung dadurch aufzuheben ſtrebt, daß es den Inhalt, welcher es ſelbſt iſt, und damit ſich ſelber in die Vorſtellunug und auf dieſe Weiſe die Nothwendigkeit als das Poſitive in ein Negatives verkehrt; ſo hat es als Wiſſen die Verſöhnung ſowohl als ein Poſtulat in ihm von der einen Seite, als es dieſelbe in der Vorſtellung von der andern Seite erreicht hat. Aber ſo entzweit in ſeinem geiſtigen Element, nämlich als Wiſſen den Inhalt zu poſtuliren und als Vorſtellung denſelben gewonnen zu haben, iſt es in der Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens das Streben, dieſen vorgeſtellten Inhalt auch zu wiſſen. Weil es aber nur Wiſſen iſt, als es keinen andern Inhalt hat, denn die Gewißheit ſeiner ſelbſt, und dieſes Wiſſen die Beſtimmtheit des abſolut begreiffenden Wiſſens ausmacht, hingegen daſſelbe im Elemente der Vorſtellung für jenes Wiſſen iſt, kömmt es nicht zum Begreiffen dieſes vorgeſtellten Inhalts und damit nicht zum begreiffenden Wiſſen. Indem es alſo erkennt, beſteht das Wiſſen darin, von dem Inhalt, an und für ſich nichts zu wiſſen, weil die Vorſtellung noch nicht Wiſſen iſt. Aber wenn auch nur in der Vorſtellung weiß es doch von einem abſoluten Inhalte welcher für es als

Wiſſen ein Jenſeits iſt und bleiben muß, indem er blos vorgeſtellt nicht gewußt wird. Jedoch als ſolches weiß es von einem Andern als es ſelbſt iſt, das es nicht begreifft, weil dieſes Andre das abſolut begreiffende Wiſſen, aber nicht als beſtimmt iſt, als welches es das Wiſſen des vernünftigen Selbſtbewußtſeyns ſeyn würde, noch daſſelbe als an und für ſich oder die ſchon mit dem Inhalt identiſche Form, ſondern als an ſich und damit als Erſcheinung überhaupt. Dieſes Anſich des abſolut begreiffenden Wiſſens iſt die Idee des intuitiven Verſtandes, welcher jenes Wiſſen das Ding an ſich als die Wahrheit gegenüberſtellt und von demſelben für die unbegreiffliche Wahrheit gehalten wird, weil das Wiſſen als Reflexion für ſich gegen die Wahrheit ſelbſtſtändiges Beſtehen hat. Solches iſt das Wiſſen aber nur gegen die Wahrheit und durch dieſelbe, ſo daß es ſelbſt das Gegentheil ſeiner und damit unſelbſtſtändig iſt, indem das abſolut begreiffende Wiſſen als die Idee des intuitiven Verſtandes ſeine Wahrheit ausmacht. Als dieſe ſeine Wahrheit iſt es ſeine abſolute Macht, der das Wiſſen dadurch zu begegnen ſucht, daß es daſſelbe zwar für unwahr ausgiebt, aber auf welches es dennoch getrieben wird, oder was daſſelbe iſt, das das Wiſſen in der Form der Gewißheit ſeiner ſelbſt als ein gegen es Nichtiges manifeſtirt. Dadurch hebt ſich die Beſtimmtheit des abſolut begreiffenden Wiſſens nämlich das Wiſſen des Selbſtbewußtſeyns als das Unwahre auf, aber indem dieſes ſelbſtbewußte Wiſſen in die Idee des intuitiven Verſtandes als ſeine Wahrheit übergegangen, iſt dieſe Idee durch dieſe Bewegung vermittelt und damit das abſolut begreiffende Wiſſen als dieſelbe erſt an ſich, weil es noch nicht durch ſich ſelbſt als Anundfürſich vermittelt iſt. Als Anſich iſt die Idee des intuitiven

Verſtandes durch eine Beſtimmtheit, die als ſolche jenes Wiſſen iſt, vermittelt, damit iſt es wohl die Negation des Endlichen, aber auch in Wahrheit durch dieſes Negiren das, was es iſt. Als für das Wiſſen oder das kritiſirende Erkennen iſt es unbegreifflich, und indem das Wiſſen dadurch überhaupt nur Wiſſen iſt, daß es nichts begreifft, gehört es nicht dem vernünftigen Selbſtbewußſeyn an, ſondern iſt ſich ſelber der Inhalt. Als dieſes Anſich iſt die Idee des intuitiven Verſtandes nur durch das abſolut begreiffende Wiſſen oder dieſes iſt zunächſt als jene Idee, ſo daß es als ſolche die abſolute Macht des kritiſirenden Erkennens ausmacht, und als die Wahrheit deſſelben nicht dieſem Erkennen angehört, deßhalb nichts Endliches und Unwahres iſt. Das abſolut begreiffende Wiſſen iſt als dieſe Macht der Reflexion dasjenige, was das kritiſirende Erkennen auf ſich als das Anſich oder die Idee des intuitiven Verſtandes als die nothwendige Idee hinführt, oder auf welches daſſelbe nothwendig getrieben wird, und durch dieſen Drang hat die Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens nur Wahrheit, welche darin beſteht, als jenes Erkennen ein Nichtiges zu ſeyn und durch dieſe ſeine Nichtigkeit ſich auf das Unendliche zu beziehen. Das abſolut begreiffende Wiſſen erhebt alſo als die Idee des intuitiven Verſtandes das kritiſirende Erkennen über ſich ſelbſt, und manifeſtirt daſſelbe als ein Nichtiges, nicht hat jenes Erkennen ſich durch ſich ſelber zu dieſer Idee erhoben, und nur durch dieſe Nichtigkeit auf das abſolut begreiffende Wiſſen ſich beziehend erhält es die Bedeutung einer blos negativen Wahrheit. Als dieſe Negativität iſt dieſes Erkennen ein Anerkennen der Idee des intuitiven Verſtandes, das aber zugleich Mißkennen iſt; als das Anerkennen derſelben iſt es wahres, weil es ſich dadurch auf die Wahrheit bezieht, aber als

das Mißkennen derſelben unwahres, indem es ſich als ſolches fur ſich das kritiſirende und damit unwahre Erkennen zu ſeyn beweiſet. Aber als gegen die Idee des intuitiven Verſtandes das Unwahre iſt es für ſich ſelbſt überhaupt keine Wahrheit, und um dieſer ſeiner Unwahrheit ſich auch bewußt zu werden, damit als das Richtige ſich gegen die Wahrheit zu wiſſen, hat das Wiſſen als ſolches ſich noch zu vollenden.

Jenes Urtheil: der abſolute Geiſt iſt der Gedanke überhaupt, iſt ſowohl für wahr als auch für unwahr zu nehmen, nämlich als wahr in Beziehung auf die Religion des Glaubens und als unwahr in Beziehung auf die Vernunftreligion. Die Wahrheit der Religion des Gedankens iſt alſo die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, indem die Religion des Gedankens die Identität des Begriffs und ſeiner Realität zu ihrem Inhalte habend ſich ihrer entäuſſert, und darum die Seite ihrer Realität nicht ſie ſelbſt, ſondern ſie als Vernunftreligion iſt. Als dieſe Entäuſſerung wird die Religion des Gedankens nicht ihr ſelbſt, ſondern ſich als Vernunftreligion offenbar, und das Urtheil nun dieſes: der abſolute Geiſt iſt die Vernunftreligion und die mit derſelben identiſche Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens oder auch die ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft überhaupt. Dieſes Urtheil iſt ſo zu nehmen, daß die ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft, deren Realität ſie ſelber war, ſich als das Unſelige in der Vernunftreligion darſtellte, und die Vernunft in dieſer Religion und der derſelben entſprechenden Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens die Religion des Gedankens oder den Gedanken überhaupt ausmacht, ſo daß derſelbe in der Form der Vorſtellung als ein abſolut ſeeliges Weſen in der Vernunftreligion und in der Form des Gedankens ſelbſt in der Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens

als die Idee eines intuitiven Verſtandes von dem vernünftigen Selbſtbewußtſeyn anerkannt wurde.

Die Vollendung des kritiſirenden Erkennens als des Wiſſens erreicht daſſelbe dadurch, daß es die Beſtimmtheit des abſolut begreiffenden Wiſſens iſt, und in dieſer Beſtimmtheit und als dieſelbe die Natur deſſelben ausdrückt, damit ſich ſelbſt als das Abſolute weiß und anſchaut. So als das Abſolute ſich wiſſend und ſchauend hat die Nothwendigkeit in der Vernunftreligion für das Wiſſen in der Religion der Liebe keine Wahrheit und Wirklichkeit, weil es das abſolut ſelige Weſen nicht mehr als ein Jenſeits weiß, ſondern als das in ſich ſelbſt Selige dieſes ſelber iſt. Als die Selbſtliebe iſt es zugleich die Sucht, welche in ſich ſchwindend zur Entäuſſerung derſelben und damit zur Realiſirung einer Welt wird, die ſich in der Religion der Liebe als die Welt der Wahrheit und des Scheins darſtellt. Dieſe Welt des Scheins, welche in dem Beharren des Selbſtbewußtſeyns auf ſich beſteht und als die Wiſſenſchaft des Wiſſens ein Scheinwiſſen iſt, iſt als dieſe Wiſſenſchaft die wiſſenſchaftliche Nichtigkeit des ſubjectiven Wiſſens überhaupt, und darum das Bewußtſeyn eines gegen die Welt der Wahrheit Nichtigen und Unwahren. Jenes Wiſſen des Selbſtbewußtſeyns als aller Wahrheit iſt deßhalb in das Bewußtſeyn des gegen die Wahrheit Nichtigen übergegangen, das Wiſſen iſt als ein bloßer Schein die Liebe zum Abſoluten und mit der abſoluten Liebe identiſch die Welt der Wahrheit. Dieſe Identität als die abſolute Liebe überhaupt iſt die Wahrheit der Idee des intuitiven Verſtandes, weil dieſelbe durch jene Beſtimmtheit des abſolut begreiffenden Wiſſens vermittelt iſt, aber eben wegen dieſer Vermittlung fällt ſie noch mit jener Beſtimmtheit als

der Idee des intuitiven Verſtandes zuſammen, iſt noch nicht an und für ſich das begreiffende Wiſſen oder das abſolut begreiffende Wiſſen als ſolches. Nur dem Bewußtſeyn iſt die abſolute Liebe eine höhere Wahrheit denn die Idee des intuitiven Verſtandes, weil ſie nicht mehr für daſſelbe ein Andres iſt, ſondern das Bewußtſeyn als mit derſelben identiſch in der abſoluten Wahrheit ſich befindet. Aber das abſolut begreiffende Wiſſen iſt als die abſolute Liebe das Manifeſtiren des ſich wiſſenden Bewußtſeyns als des Unwahrren, das nicht mehr für ſich die Wahrheit verwirft, wie die Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens die Idee des intuitiven Verſtandes, weil ſie nicht mehr für daſſelbe ein Andres iſt, ſondern das Bewußtſeyn als mit derſelben identiſch in der abſoluten Wahrheit ſich befindet. Aber das abſolut begreiffende Wiſſen iſt als die abſolute Liebe das Manifeſtiren des ſich wiſſenden Bewußtſeyns als des Unwahren, das nicht mehr für ſich die Wahrheit verwirfft, wie die Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens die Idee des intuitiven Verſtandes, ſondern als ein bloßer Schein durch ſich ſelber gegen dieſelbe als die abſolute Liebe verſchwindet. Dieſe abſolute Liebe iſt aber weder an und für ſich die Wahrheit oder ſich als ſolche ſelber offenbar, noch wird ſie von dem Selbſtbewußtſeyn überhaupt begriffen, weil daſſelbe ſich als Unwahres weiß. Sie iſt die Erhebung der Wiſſenſchaft des Wiſſens über ſich ſelbſt, und als die Wahrheit derſelben für die Vorſtellung das Unendliche, aber nicht an und für ſich ſelbſt daſſelbe, weil dieſelbe durch Endliches nur Erſcheinendes iſt. Was deßhalb in der Wiſſenſchaft des Wiſſens die Wahrheit ausmacht, iſt das Bewußtſeyn, von keiner höhern Wahrheit zu wiſſen, als die ihre Wahrheit ausmachende abſolute Liebe iſt. Indem das abſolut begreiffende Wiſſen als die abſolute Liebe

die Wahrheit der Wiſſenſchaft des Wiſſens und damit die Wahrheit des wiſſenden Bewußtſeyns überhaupt iſt, iſt daſſelbe nur noch darum die Wahrheit, weil ſich die Wiſſenſchaft des Wiſſens als das gegen die abſolute Liebe Unwahre und Nichtige manifeſtirt hat, oder indem die Idee des intuitiven Verſtandes ſowie die abſolute Liebe jede nur die Bewegung des ſich in ſich ſelbſt Reflectirens iſt, als die Wiſſenſchaft des kritiſirenden Erkennens und des Wiſſens ſich als unwahr gegen jenes Anſich des abſolut begreiffenden Wiſſens beweiſet, fällt die Negativität außerhalb ihrer ſelber, ſo daß jene Bewegung in Wahrheit nur eine Scheinbewegung iſt. Zugleich iſt die abſolute Liebe vermittelt durch die Beſtimmtheit des abſolut begreiffenden Wiſſens, welche Beſtimmtheit ſich eben deßwegen aufgehoben hat, aber mit dieſem Aufgehobenſeyn derſelben identiſch hat dieſelbe in ihr ſelbſt den abſoluten Gegenſatz, und iſt nur dadurch ihre Einheit mit ſich.

Das relativ wahre Urtheil: der abſolute Geiſt iſt die ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft überhaupt, geht in das Urtheil über: der abſolute Geiſt iſt die Religion der Liebe und die derſelben entſprechende Wiſſenſchaft des Wiſſens oder das ſelige Leben überhaupt, weil die Vernunftreligion ſich nicht in ihr ſelbſt und als ſie ſelber, ſondern ſich als die Religion der Liebe offenbar wurde. Wie in der Vernunftreligion, ſo iſt auch in der Religion der Liebe der Gedanke die Wahrheit, welcher in derſelben wegen der Selbſtentäußerung des freien Selbſtbewußtſeyns als die Welt der Wahrheit und näher als die abſolute Liebe vorgeſtellt wird, und in der Wiſſenſchaft des Wiſſens als das religiöſe Wiſſen erkannt iſt, in welchem ſie als das Wiſſen ſich aufhob.

Jene Einheit iſt aber nun nicht mehr die abſolute Liebe als ſolche, ſondern in der Form des Symbols

der Inhalt der Naturreligion und der Religion der Geſchichte, welches Symbol die Wiſſenſchaft des abſoluten Erkennens wegen ihres als abſolut ſich Vorausſetzens nothwendig anerkennt. Denn indem die abſolute Identität als die abſolute Wahrheit nur die abſolute Indifferenz des Endlichen und Unendlichen iſt, als ſie ſich auf ſich ſelbſt als die vorausgeſetzte bezieht, iſt ſie abſolut, eben weil ſie ſich ſelbſt als abſolut vorausſetzt, aber auch nicht abſolut, weil ſie nur durch dieſe ihre Vorausſetzung abſolut iſt. Sie bedarf deßhalb wegen ihrer unvermittelten Wahrheit des Symbols, weßhalb das Symbol die Naturreligion und die Religion der Geſchichte mit der Wiſſenſchaft des abſoluten Erkennens vereinigt, und daſſelbe der Beweis ihrer Identität iſt.

Letztres Urtheil hat ſich nun zu dieſem Urtheil erhoben: der abſolute Geiſt iſt die Identität der Naturreligion und der Religion der Geſchichte und die mit derſelben identiſche Wiſſenſchaft des abſoluten Erkennens oder das intellectuelle Anſchauen überhaupt. Indem aber dieſer Religion, ſowie der ihr entſprechenden Wiſſenſchaft das Symbol als für das Abſolute nothwendig war, ging dieſelbe über ſich hinaus, weßhalb auch dieſes Urtheil ſich als unwahr beweiſet. Der abſolute Geiſt als das Subject hat ſich deßhalb in dieſem Urtheil noch nicht als in ſeinem Prädikat erreicht, und das beziehungsweiſe wahre Urtheil hebt ſeine Wahrheit für ſich auf, indem die Religion als dieſe Identität der Naturreligion und der Religion der Geſchichte ſich ihr als die Religion des Geiſtes offenbar wurde.

Indem das Symbol noch nicht den Gegenſatz überwunden hat, iſt es als das ſich in ſich ſelbſt widerſprechende nicht die abſolute Wahrheit an und für ſich, als welche der Gegenſatz mit ſich ſelber

zuſammengeht und nicht mehr als Form für ſich beſteht, ſondern als das ſpekulative Erkennen die mit dem Inhalt ſelbſt identiſche Form und darum das begreiffende Wiſſen an und für ſich ausmacht, welches nun ſich ſelber offenbar oder an und für ſich durch ſich ſelbſt vermittelt mit dem Inhalt der Religion des Geiſtes identiſch die abſolute Wahrheit, und damit der abſolute Geiſt aus dieſer ſeiner entäuſſerten Entäuſſerung in ſich gegangen iſt.

3.

Der aus ſeiner Entäuſſerung in ſich gegangene abſolute Geiſt.

Das abſolut begreiffende Wiſſen als an und für ſich nicht durch eine Beſtimmtheit vermittelt iſt deßhalb nicht als die Idee des intuitiven Verſtandes u. ſ. f. die Wahrheit beſtimmter Geſtaltungen überhaupt, ſondern ſich ſelber die Wahrheit und das Wiſſen oder das mit der abſoluten Wahrheit identiſche abſolute Wiſſen. Als ſolches iſt es der abſolute Geiſt als der Inhalt der offenbaren Religion oder der der Religion des Geiſtes, welcher ſich als die Verſöhnung des göttlichen Geiſtes mit ſich und dem menſchlichen Geiſt bewieſen, und die die Religion des Geiſtes als die abſolute Wahrheit begreiffende Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens, deren Inhalt und Form identiſch iſt, und als ſolche die Wahrheit der Form der Religion des Geiſtes ausmacht. Denn die Religion des Geiſtes wird von der Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens nicht blos anerkannt, ſondern begriffen, und deßhalb iſt die Wiſſenſchaft mit dem Inhalt der Religion des Geiſtes identiſch, aber der Form

nach die Wahrheit derſelben. Wie in der Religion des Geiſtes das göttliche Weſen als Geiſt offenbar iſt, ſo iſt der göttliche oder abſolute Geiſt der einzige Gegenſtand der Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens, und die abſolute Exiſtenz deſſelben.

Indem nun das abſolut begreiffende Wiſſen an und für ſich ſelbſt das ſich begreiffende Wiſſen und als das ſich mit ſich ſelber ſich vermittelnde das Weſen des abſoluten Geiſtes iſt, iſt die Vermittlung des abſoluten Geiſtes der abſolute Geiſt ſelber, welcher ſich ſelber gegenſtändlich der mit ſich abſolut identiſche iſt. Näher zeigt ſich dieſe abſolute Vermittlung darin, daß der abſolute Gegenſatz ſeiner der abſolute Geiſt ſelber iſt, oder indem der abſolute Geiſt ſich ihm ſelbſt abſolut entgegengeſetzt, unterſcheidet derſelbe ſich als abſoluter Geiſt von ſich als dem abſoluten Geiſt. Der Gegenſatz und damit der Unterſchied des abſoluten Geiſtes iſt der abſolute Geiſt ſelbſt, und weil deßhalb dieſer Gegenſatz ſich aufhebt, indem ja nicht ein Anderes als der abſolute Geiſt dieſer Gegenſatz iſt, geht derſelbe in dem abſoluten Geiſt und als ſolcher mit ſich ſelber zuſammen, oder dieſer Gegenſatz hebt ſich nur in dem abſoluten Geiſt auf, welcher in dieſem ſeinem Unterſchiede von ſich mit ſich identiſch iſt. Die Identität des abſoluten Geiſtes iſt alſo vermittelt durch den ſich von ſich unterſcheidenden abſoluten Geiſt, ſowie der Unterſchied deſſelben durch ihn als den mit ſich identiſchen, damit iſt der abſolute Geiſt als durch ſich ſelber vermittelt die unendliche oder abſolute Vermittlung und als ſolcher das abſolute oder das ſich ſelbſt als abſolut begreiffende Wiſſen. Dieſes ſich mit ſich ſelber vermittelnde abſolut begreiffende Wiſſen iſt als abſoluter Geiſt die Exiſtenz der abſoluten Religion, und der Inhalt derſelben als die mit ſich

identiſche Form das mit ſich als der abſoluten Wahrheit identiſche abſolute Wiſſen.

Das Urtheil: der abſolute Geiſt iſt das intellectuelle Anſchauen überhaupt iſt nun in das Urtheil übergegangen: der abſolute Geiſt iſt die Religion des Geiſtes und die mit derſelben identiſche Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens oder das abſolute Wiſſen überhaupt. Dieſes Urtheil iſt nun erſt das abſolut wahre Urtheil, weil die Religion des Geiſtes den abſoluten Geiſt ſelbſt zu ihrem Inhalte, und die mit dieſer Religion identiſche Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens den abſoluten Geiſt als die abſolute Wahrheit zum abſoluten Gegenſtand hat. Denn in dieſer Religion war das abſolute Weſen nur das abſolute in der Vermittlung und als ſolches die Manifeſtation ſeiner als der abſoluten Wahrheit und damit der Verſöhnung mit ſich und dem menſchlichen Geiſt. Indem es aber zunächſt als die Einheit ſeiner und des Selbſtbewußtſeyns noch nicht für ſich der Geiſt war, ſtellte ſich die Entzweiung deſſelben als die natürliche Religion und die Kunſtreligion dar, deren Wahrheit die Verſöhnung als die Religion des Geiſtes oder die offenbare Religion ausmachte, in welcher Religion das abſolute Weſen als Selbſtbewußtſeyn oder das ſeiner ſelbſtbewußte für ſich der Geiſt und damit das in derſelben ſich für ſich ſelbſt wiſſende abſolute Weſen iſt. Der Inhalt dieſer Religion als der mit dem abſoluten Geiſt identiſche Weltgeiſt iſt die abſolute Wahrheit, aber ihre Form die ihrem abſoluten Inhalt noch unangemeſſene, weil der Geiſt in ihr noch nicht das abſolut begreiffende Wiſſen ſelbſt war, und darum dieſe Form in der mit dem Inhalt derſelben identiſchen Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens aufhob, oder die Form in derſelben als mit dem Inhalt ſelbſt

identiſch manifeſtirte, damit derſelbe in der Wiſſenſchaft als der Realiſirung ſeines Begriffs das Wiſſen und die Wahrheit iſt. Deßhalb war die Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens die Manifeſtation ihrer ſelbſt, indem ſie von ſich ſelber den Beweis führte, das an und für ſich ihr ſich ſelber Offenbaren, ſo daß ihr Reſultat ſie, nämlich die Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens ſelbſt iſt, und als ſolche ſie ſelber das abſolute Wiſſen des abſoluten Geiſtes als der Identität ſeiner mit dem Weltgeiſt ausmacht. Wie der abſolute Geiſt, iſt die mit der offenbaren Religion und dem abſoluten Wiſſen identiſche Wiſſenſchaft als ihre Selbſtmanifeſtation an und für ſich ſelbſt ſich ſelber die abſolute Wahrheit, weil ſie ſich ſelbſt zu ihrem Inhalte hat und damit die mit ſich identiſche Form iſt. Es fällt deßhalb das Urtheil, daß der abſolute Geiſt die Religion des Geiſtes und die mit dieſer Religion identiſche Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens oder das abſolute Wiſſen überhaupt ſey, mit dem Urtheil zuſammen: der abſolute Geiſt iſt der abſolute Geiſt, weßhalb die Selbſtmanifeſtation des abſoluten Geiſtes als Offenbarung in der Religion des Geiſtes und Manifeſtiren in der Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens, welches Offenbaren und welches Manifeſtiren das Wiſſen überhaupt iſt, ein und dieſelbe Manifeſtation ausmacht. In dieſem Urtheil: der abſolute Geiſt iſt der abſolute Geiſt, iſt derſelbe der mit ſich identiſche abſolute Geiſt, das Subject in demſelben nämlich der abſolute Geiſt iſt mit ſeinem Prädikat identiſch, damit der abſolute Geiſt dieſe Identität ſeiner als des Subjects und ſeiner als des Prädikats. Indem die Exiſtenz des abſoluten Geiſtes das abſolute Wiſſen iſt, und die Religion des Geiſtes, welche den abſoluten Geiſt zu ihrem Inhalte hat, ſowie die Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens, deren Reſultat das abſolute Wiſſen ſelbſt iſt, den abſoluten Geiſt als die ab-

ſolute Wahrheit weiß, iſt dieſes Wiſſen von dem abſoluten Geiſt als dem abſoluten Wiſſen das Wiſſen von der Exiſtenz deſſelben als des Wiſſens, damit das exiſtirende Wiſſen des abſoluten Geiſtes ſelbſt oder das mit der Exiſtenz des abſoluten Geiſtes identiſche abſolute Wiſſen. So beweiſet ſich denn die mit der Religion des Geiſtes identiſche Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens als die Exiſtenz des abſoluten Geiſtes ſelbſt, und iſt der abſolute Beweis für die Exiſtenz des abſoluten Geiſtes, welche wie der abſolute Geiſt von ſich ſelber den Beweis führt und ſich als die abſolute Wahrheit manifeſtirt hat.

Als Wiſſenſchaft und identiſch mit der Religion des Geiſtes, welche ſich als die Wahrheit der verſchiedenen Religionsgeſtalten von der Religion des Gefühls an ergeben hat, vereinigt die Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens ſpekulativ wiſſenſchaftlich jene Geſtaltungen und die derſelben entſprechenden wiſſenſchaftlichen Formen in ſich, ſo daß ſie als die Selbſtmanifeſtation ihrer als der abſoluten Wahrheit und damit als der abſolute Beweis ihrer ſelbſt dieſelben auf abſolute Weiſe enthält. Deßhalb manifeſtiren ſich jene Geſtaltungen als ihre eigene Wahrheit an und für ſich ihnen ſelber in der Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens, oder führen in derſelben von ſich ſelbſt in ihrer Abſolutheit den Beweis, indem ſie mit dieſer Wiſſenſchaft zuſammenfallen.

Zunächſt zeigt ſich die Religion des Gedankens und die mit derſelben identiſche Wiſſenſchaft oder der Gedanke überhaupt, indem derſelbe die Wahrheit des Gefühls und des Glaubens iſt, als das Logiſche oder als die höchſt ſpekulative Wiſſenſchaft, welche die Seele der Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens ausmacht. Als ſolche iſt ihr Inhalt der reine Gedanke

oder die Idee, und ſie ſelbſt als ihr eigener Begriff ihr Reſultat, ihre Realität deßhalb die ſich in ihrem Begriffe auflöſende, und damit die reine Idee ihrer ſelbſt. In derſelben und als dieſelbe iſt der abſolute Beweis ihrer von ihr ſelber das als Gedanken manifeſtirte Seyn oder das ſich ſelbſt als Gedanken auslegende und bewährende Seyn, gegen welchen Gedanken es als das Seyn Nichts iſt. Das Seyn iſt es ſelbſt, das ſich die Idee oder der abſolute Gedanke zu ſeyn beweiſet, und durch ſeine eigene Natur dieſen Beweis vollendet, nur als Gedanke iſt das Seyn die Selbſtmanifeſtation ſeiner.

Das Logiſche, deſſen Reſultat es ſelbſt als die Idee, und welche Idee als das manifeſtirte Seyn ſeine Wahrheit iſt, iſt als das Anſich oder als die Wiſſenſchaft des reinen Gedankens das abſolute Beweiſen ſeiner von ſich ſelber, aber als das Anſich wurde es ſich offenbar als das Fürſich oder als die Wiſſenſchaft der Natur. Wie aber in der Natur die Idee die Einheit der Aeuſſerlichkeit derſelben und als ſolche ihre Seele iſt, die Natur damit nicht ihre eigene Wahrheit ausmacht, vollendet ſich in der Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens der Beweis für die Unſelbſtſtändigkeit der Natur, ſo daß die Religion als Naturreligion und die Religion der Geſchichte oder das intellectuelle Anſchauen überhaupt als die Wahrheit der ihrer ſelbſt gewiſſen Vernunft und des Wiſſens in der Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens das Anundfürſich oder der Geiſt iſt. Aber als ſolcher iſt der Geiſt noch nicht der Geiſt an und für ſich ſelbſt in ſeiner Abſolutheit, ſondern in der Relativität ſeiner auf die Natur und auf die Geſchichte, deßhalb die Wahrheit der Natur als auch die des ſubjectiven und des objectiven Geiſtes, als erſtere die Idee als Aufgehobenſeyn

des Geiſtes in ſeiner Subjectivität und in ſeiner Objectivität, oder die als Natur in ihrer Wahrheit ſich auf ſich beziehende Idee und damit die Naturſeele, ſowie die als Geſchichte ſich auf ſich beziehende Idee und damit der Weltgeiſt. Indem aber als Naturſeele die Idee die noch bewußtloſe aber als Weltgeiſt die ſich ihrer bewußt gewordene oder die ſich als Idee wiſſende Idee iſt, hat ſich in der Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens die Naturſeele als Weltgeiſt manifeſtirt, oder iſt der Weltgeiſt die manifeſtirte Naturſeele. Erſt als Weltgeiſt iſt die Naturſeele die Selbſtmanifeſtation ihrer, gegen welchen als die ſich wiſſende Idee ſie als die noch bewußtloſe Idee das Unwahre iſt, oder die Naturſeele als die ſich ihrer noch nicht bewußte Idee iſt ſich ihr offenbar als die ſich wiſſende Idee oder als der Weltgeiſt.

Der Weltgeiſt aber durch den ſubjectiven Geiſt und den Geiſt in ſeiner Objectivität vermittelt manifeſtirte ſich nicht ihm ſelbſt als die abſolute Wahrheit, weil er ſich noch nicht an und für ſich durch ſich ſelber vermittelte, ſondern wurde ſich offenbar als abſoluter Geiſt. Mit dem abſoluten Geiſt nun als dem Reſultat der Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens als der abſoluten Wahrheit fällt die Religion des Geiſtes zuſammen, welche ſelbſt das Offenbaren iſt, wie die Wiſſenſchaft das Manifeſtiren, ſo daß die Form derſelben als mit dem Inhalt identiſch zur Abſolutheit erhoben die Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens ausmacht.

Die Manifeſtation der mit der Religion des Geiſtes identiſchen Wiſſenſchaft und damit der Identität der Religion und der Wiſſenſchaft als die abſolute Religion iſt die Selbſtmanifeſtation des abſoluten Geiſtes als dieſe Identität, damit die Manifeſtation der Religion und Wiſſenſchaft und die des abſoluten

Geiſtes ein und daſelbe Manifeſtiren, ſo daß dieſe Manifeſtation der abſolute Beweis des abſoluten Geiſtes von ſich ſelber als der abſoluten Wahrheit iſt.

Die Erhebung der offenbaren oder der Religion des Geiſtes zur abſoluten Religion iſt die Vermittlung derſelben durch die Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens, ſo daß die abſolute Religion durch die Exiſtenz des abſoluten Geiſtes ſelber vermittelt ſich als die Wahrheit der gegen ſie unwahren Geſtaltungen der Religion und der denſelben entſprechenden wiſſenſchaftlichen Formen beweiſet. Aber als die abſolute Verwirklichung jener Geſtaltungen ſowohl der Religion als der Wiſſenſchaft in der abſoluten Religion und als dieſelbe iſt die Selbſtmanifeſtation des abſoluten Geiſtes als die abſolute Religion das ewig ſich ſelber vollbringende göttliche Leben deſſelben.

Heidelberg, 1822.
Gedruckt bei J. M. Gutmann. Academiſche Buchdruckerei.

Bayerische Staatsbibliothek München

Verbeſſerungen.

Seite	1.	Zeile	4.	Statt	verſchiedene lies verſchiedenen.
—	4.	—	34.	—	warum l. worum.
—	5.	—	30.	—	was l. das was.
—	10.	—	31.	—	verſchiedene l. verſchiedenen.
—	11.	—	2.	—	derſelben l. denſelben.
—	57.	—	9.	—	unendliche l. endliche.
—	153.	—	24.	—	welcher l. welchen.
—	140.	—	32.	—	wahren l. Wahren.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm,

Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft nebst Darstellung und Beurtheilung der von Jacobi, Kant, Fichte und Schelling gemachten Versuche, dieselbe wissenschaftlich zu erfassen, und nach ihrem Hauptinhalte zu entwickeln

Heidelberg 1822

Ph.sp. 364 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043462-6